INVESTIGACIONES

ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA FILOSOFÍA

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN



La filosofía es la voz profunda de una cultura históricamente universal gestada con caracteres de universalidad en Grecia y el mundo cristiano. La filosofía recorre todas las vicisitudes de esta cultura y está presente en sus más altas formas: la ciencia, la teología, las teorías políticas, las grandes intuiciones de las artes, tienen en ella raíces ocultas. Pero ¿qué es filosofía? Esta pregunta la ha acompañado siempre como constante de su estructura abierta.

Juan de Dios Vial Larraín persigue la unidad de esta estructura. El alma y la inteligencia, la ciencia y la realidad de las cosas, el individuo, el tiempo, Dios, la verdad, son perspectivas que, de Platón a Heidegger, la filosofía ha proyectado en un curso histórico que esta obra intenta comprender.


EDICIONES
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

Estructura Metafísica
DE LA
Filosofía

INVESTIGACIONES

ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA FILOSOFÍA

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN





PRÓLOGO

En el año 1963 visité a Heidegger en Friburgo. Llevé conmigo para obsequiarle un ejemplar de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile que publicaba la traducción de un texto suyo. Heidegger le dio una mirada muy rápida a ese texto y dirigió sus ojos a las páginas iniciales de la Revista que contenían un trabajo mío titulado *Consistencia Metafísica de la Filosofía*. Noté, con bastante inquietud, que se detenía en la lectura de esas páginas. Repentinamente volvió su mirada hacia mí y me dijo: ¿Porqué dice usted "Consistencia"?.

Intento responder a esa pregunta en este libro. El tiempo que me ha tomado esta respuesta me ha permitido delimitar lo mucho que debo a la enseñanza magistral de Heidegger -que, a mi entender, cubre el cielo de la filosofía en nuestro siglo- de aquello que me aparta de su pensamiento.

La tesis de Heidegger es que la metafísica olvidó el ser, tal que en ella anidaría el nihilismo. Pero Heidegger dejó en claro que la metafísica está en el destino del pensar, de manera que es necesario volver a ella para pensar lo que omitió. No se la puede eludir, pero hay que superarla.

Heidegger achaca el olvido del ser primero a Platón, y fundamentalmente a Descartes en la época moderna: "Descartes es únicamente superable por la superación de aquello que él mismo ha fundado, y esto quiere decir simultáneamente metafísica occidental". *(Die Zeit des Weltbildes)*

Creo que ésta es, más bien, una lectura nietzscheana que no hace justicia ni a Platón, ni a Descartes, pero que tampoco hace honor a la original comprensión de la historicidad de la filosofía, que es quizá el más duradero logro del pensamiento del propio Heidegger.

METAFÍSICA Y POSTMETAFÍSICA

En los *Diálogos* de Platón y en la *Metafísica* de Aristóteles -escritos en Grecia, cuatro siglos antes de Cristo- la filosofía quedó constituida en su estructura metafísica fundamental. El pensamiento de los Padres de la Iglesia y luego de los escolásticos medievales hasta Santo Tomás de Aquino, Scoto y Suarez, poderosamente animado por la fe cristiana, desenvolvió con gran vigor la metafísica de los griegos y forjó la teología del cristianismo. En el siglo XVII, a la vera de la ciencia y en plena eclosión del genio moderno, Descartes y Leibniz renuevan desde sus orígenes el discurso metafísico. Y Kant afirmará: "La metafísica es la auténtica, la verdadera filosofía". (Lecciones de *Lógica*, editadas por Jasche en 1800). Todo su pensamiento en las *Críticas* gira en torno a este gran tema en la búsqueda de una nueva fundamentación de la metafísica. Hoy día -y a la sombra de Kant- se habla, no obstante, de una época y de un saber, "postmetafísicos".

La ideología de la moda que habla este lenguaje ha ido de la antimetafísica de los empiristas lógicos de los años de Carnap y del Círculo de Viena -que asigna a la metafísica un sin sentido, nada más que por no tener el sentido que se atribuye a la ciencia- hasta una postmetafísica, que pasa por exégesis de Nietzsche o Heidegger, y se despliega como una literatura difusa. Foucault, Derrida, Deleuze, Habermas, Rorty y los postmodernos franceses, todos muy motivados por Marx y Freud, han cultivado este género en las últimas décadas. Pero en esta literatura la metafísica es un fantasma. Y exorcizar fantasmas es un juego más bien frívolo.

Esta palabra "meta-física" está construida sobre una de las nociones más básica del pensamiento griego, "física", que nombraba a la Naturaleza, -a lo que el griego llamó *physis*- en toda su anchura. Una noción que en la

ciencia moderna se angosta hasta llegar a ser fundamentalmente el campo de una teoría matemática acerca del movimiento de los cuerpos. Primitivamente, "metafísica" fue, a su vez, el nombre asignado a un conjunto de libros del *Corpus Aristotelicum*. Se puede decir -lo afirmó Jaeger- que en estos libros metafísicos se halla la verdad de fondo en torno a la cual la mente de Aristóteles estuvo permanentemente concentrada; estos libros metafísicos registrarían la más constante y personal reflexión del notable fundador de ciencias, como le llamara Hegel, que ha sido Aristóteles. La Naturaleza fue vastamente recorrida por la penetrante inquietud que animaba el saber aristotélico y la metafísica quedó planteada al hilo de esta profunda reflexión como una cuestión abierta desde ella y no resuelta en ella: meta-física.
Es conocido el vínculo que hay entre el pensamiento de Platón y de Aristóteles, forjados uno y otro a la par en la Academia. Aristóteles podía decir, como también Jaeger ponía de relieve, "nosotros los platónicos", por más que no vacilara en reconocerse más amigo de la verdad que de Platón y por más que la tradición intelectual llevara por muy distintas vías el pensamiento de uno y otro y estableciera una diferencia que fue simbolizada por Rafael en *La Escuela de Atenas*: Platón, con el *Timeo* bajo su brazo apunta, en la pintura de Rafael, hacia el cielo, mientras Aristóteles, con la *Etica Nicomaquea*, extiende su mirada hacia la *physis*. El "Cielo y la Naturaleza" -una fórmula de Aristóteles (*Met.* XII, 72b.14)- quedan comprendidos en la mirada de esos griegos. Esa mirada trascendental dejó constituida la filosofía como un saber meta-físico. Desde allí salen el tronco y las ramas de las demás ciencias, según la famosa metáfora de Descartes: "Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la

física,y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias" (*Les Principes de la Philosophie,* Carta al traductor).

DEL SABER ABSOLUTO A LA MUERTE DE DIOS

Lo que en la Academia de Atenas el diálogo de Platón y Aristóteles dejó constituida, fue una teoría, una gran visión de la inteligencia, una respuesta esencial al espectáculo de la realidad. Pero hay algo que no debe olvidarse para evitar que esa teoría sea fácilmente relativizada por su adscripción a un contexto histórico y cultural. Esta relativización se adopta hoy sin demasiado esfuerzo, avalada por ideologías dominantes y con ella la filosofía se esfuma, pierde su significado, se convierte en mera forma de una cultura.

Que la teoría metafísica de la filosofía pertenece a una historia y a una cultura muy determinadas, es algo que se da por definición. Esto no se discute. Pero lo que se supone, en nombre de cierta versión del historicismo o de una sociología cultural, muy precariamente fundados, es que, por ese hecho, por inscribirse la metafísica en una determinada historia, ella misma no sea más que esa historia y, en consecuencia, que se haya quedado atrás. Lo que hoy sería necesario, según se desprende de ese precario diagnóstico, sería un discurso "postmetafísico", cualquiera sea su índole, que indistintamente puede ir desde la poesía hasta el delirio.

Frege decía que de relativizarse así el pensamiento, uno no debiera hablar del teorema de Pitágoras, sino de mi teorema de Pitágoras o del tuyo. Ciertamente las matemáticas se han mostrado más duras a un relativismo historicista; pero podría pensarse que lo son en la medida que se pliegan muy inmediatamente a formas más elementales y constantes, pero también más neutras, de la inteligencia. Sin embargo, también

las obras del arte clásico, que no son neutras y parecieran arrancar del gesto más espontáneo de una cultura, eran consideradas por el propio Marx, formas rebeldes a la dialéctica del materialismo histórico, tan poderosamente reduccionista. En este caso ni se puede decir que se trate de estructuras muy elementales, se trata nada menos que del arte clásico, ni puede sospecharse en Marx algún género de resistencia conservadora. Señales de resistencia a la historia y a su curso presuntamente progresivo como ésas, que vienen tanto del arte como de las matemáticas, deben ser explicadas. Y tal vez no haya otra explicación sino la relatividad del propio historicismo. De un historicismo que en las últimas décadas nos ha envuelto, pese a no ser otra cosa, en definitiva, que una ideología producida por una gran visión metafísica: la de Hegel. Quizá la debilidad de esas formas de postmetafísica sea la falta de conciencia de su propia relatividad, la inconciencia o infidelidad a sus propios orígenes, la incapacidad para comprender de qué modo están insertas en la misma trama de la metafísica. En definitiva, que ellas no son sino el revés de la trama.

El pensamiento de Hegel logra insertar en una lógica de la metafísica la teología de la fe cristiana como historia íntima y personal de la salvación. En el pensamiento de Hegel, la experiencia cristiana de la fe, vivida por Lutero y la Reforma, encuentra cumplida expresión teológica en una renovación de la metafísica de Aristóteles. La clave de esta renovación es la dialéctica de la negatividad. Esta dialéctica es primariamente una movilidad de la conciencia que se torna historia de la salvación; un paso del pecado a la gracia, que se convierte en paso de la nada al ser, del ser al concepto y del concepto a lo real. La lógica de Hegel es una estructura metafísica en la que Dios se manifiesta como realidad, pero como una realidad que, valga la redundancia, se realiza

históricamente. Dios como una historia que deja de ser historia porque se cumple plenamente, porque llega a ser salvación final, en la identidad de lo real y la razón que la filosofía logra en el saber absoluto.
Este esquema sobrevive todavía en *Sein und Zeit* de Heidegger, aunque ahora nada más que como exégesis de la autenticidad del *Dasein*; dicho de otro modo, como exégesis de la estructura propia del hombre en su natural finitud. La historicidad radicaría en la estructura temporal del *Dasein*; su sentido sería el de una antropología fundamental en la que habría que inscribir la pregunta metafísica por el ser. El "tiempo" sería la respuesta.
De la estructura metafísica así constituida intentó deshacerse Nietzsche y, bajo su influencia, Heidegger II, en una crítica superadora de su propio análisis primitivo en *Sein und Zeit*. "Dios ha muerto" -fórmula del joven Hegel, que Nietzsche, en su *Zaratustra*, puso en boca de un loco- es el nuevo emblema. El gesto de Nietzsche es un gesto de irritación; quizá nada más. Quien se rebela es el hombre en su más primaria condición terrena y en su fuerza creadora, que el artista mejor representa. Es quien ve ahogado su autónomo poder creador bajo el peso enorme de una historia, que resulta eterna y autoreferida y de una libertad demasiado trascendental. Pero el poder creador que Nietzsche invoca queda ahogado en su propio furor crítico. Su arrebato iconoclasta es demasiado ciego, demasiado enfático, de un patetismo que no logra sino encender los fuegos fatuos de una admirable invectiva, cargada con todas las oscuras pasiones del género y que sigue repitiéndose retóricamente bajo el lema de una postmetafísica.

HISTORICIDAD Y UNIDAD DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Es necesaria una comprensión más libre de la metafísica. Un análisis crítico, que no sea meramente reactivo -que no se limite a cortar la rama sobre la que está sentado- de esta fundamental experiencia intelectual que preside toda la cultura de Occidente y que ha sido justamente la filosofía en su estructura metafísica. Esto supone la vuelta a Platón y Aristóteles y el seguimiento de su reflexión hasta un pensar actual. Ni con puro espíritu reactivo, ni como ejercicio nihilista, ni tampoco con mera devoción restauradora, sino con amor a la verdad, como dijera Aristóteles.

Se ha hablado del pensamiento de Platón y de Aristóteles porque, ciertamente, ahí está la estructura fundamental de lo que ha sido la filosofía hasta hoy. Pero decir: el pensamiento de Platón, puede ser una forma simplificada de hablar. El pensamiento de Platón es un diamante de muchas fases. No es raro, por eso, que algunos de sus más conspicuos estudiosos al escribir sobre Platón y su obra opten por hablar por separado de cada uno de los *Diálogos*. En efecto, no hay en ellos una doctrina que se repita, hay más bien un conjunto variado de tentativas, que muchas veces parecen inconclusas o paradójicas y que sumen en la perplejidad a espíritus excesivamente sistemáticos. Es el pensamiento en acción, la vida propia de los *Diálogos*.

Por otra parte, Platón contiene a Sócrates, hasta el punto de que haya podido hablarse de Sócrates como personaje o figura de los *Diálogos* de Platón. También en Platón leemos a Heráclito, a Parménides, o Anaxágoras. Con ello no estamos planteando un problema histórico, vastamente explorado por la filología, sino apuntando a las

dimensiones en profundidad del pensamiento mismo de Platón. Aristóteles, a su vez, es el hombre que comprende, que asume y critica ese vasto complejo intelectual representado en los *Diálogos*. Pero, además, Aristóteles es quien entrega un código de conceptos que tanto la escolástica medieval como Hegel, transformarán y con el cual tiene que habérselas la filosofía en su curso histórico.

¿Cómo se inicia y por dónde pasa, entonces, el discurso metafísico de la filosofía que vemos originarse en el complejo de los *Diálogos*, adquirir un cuerpo definido en la *Metafísica* de Aristóteles, proyectarse en la escolástica medieval y renovarse modernamente en el pensamiento de Descartes y Kant hasta llegar a Hegel y Heidegger? ¿Cómo se teje la red de la filosofía, que arrastra en su continente casi invisible todo el juego del pensamiento que se configura en las ciencias pero que opera ya en las formas más comunes de hablar? Queremos intentar una respuesta a esta pregunta e iniciarla con el análisis del *Fedón* platónico para proseguirla con *Teeteto* y *Sofista*; con la *Metafísica* y el *De Anima* de Aristóteles; con las *Meditaciones* de Descartes; y con Kant y Heidegger, finalmente. Una respuesta que no pretende ser historia, pero que, sin ignorar la historicidad del cuerpo intelectual de la filosofía, aspira a comprenderlo en su unidad, tal como brilla en la individualidad de las obras. Esto es lo que se quiere decir al hablar de estructura metafísica de la filosofía.

Indice

PRIMERA PARTE
La Concepción Original

CAPÍTULO I

Cuerpo y Alma.
¿Qué es Inteligencia?

CONOCIMIENTO DEL ALMA

Sócrates es la figura protagónica de los Diálogos platónicos y en el *Fedón*, que pertenece ya a una etapa de madurez del pensamiento de Platón, asistimos a la apoteosis de Sócrates. Y con ella a la consagración de la filosofía de Platón y a la puesta en marcha de la filosofía en su estructura fundamental.

La escena inicial del *Fedón*, densamente simbólica, merece especial análisis. Quizá la mayor fuerza de su simbolismo proviene de su sencillez, de su carácter real, de la verosimilitud de los hechos que narra. Seguramente una exégesis de todos los contenidos implicados en esta escena daría para largos desarrollos eruditos acerca de la cultura griega. Sócrates está condenado a muerte después del dudoso proceso al que le ha sometido la ciudad y que fuera patrocinado por una alianza de intrigantes demagogos. Pero no ha sido posible cumplir la condena porque ella se dicta en los días en los que tiene lugar la peregrinación al santuario del dios Apolo en la ciudad de Delos, con la que los atenienses recuerdan a su héroe, Teseo. Durante estos días la ciudad debe purificarse y no se puede dar muerte a nadie. Se suspende, pues, la ejecución de la sentencia contra Sócrates.

La hazaña de Teseo, que así se conmemora, consistió en haber dado muerte al monstruo con figura de toro que habitaba el Laberinto de Creta, la obra arquitectónica de Dédalo caracterizada porque quien entraba en ella no encontraba la salida. Un tributo de guerra, exigido como reparación por los cretenses, obligaba a Atenas a entregar periódicamente a Creta un cierto número de jóvenes atenienses a quienes se encerraba en el Laberinto, donde eran devorados por el monstruo. Teseo formó parte de uno de esos grupos enviados al sacrificio, pero se las ingenió, con la ayuda de Ariadna, la hija del rey

de Creta, para dar muerte al monstruo y salir del Laberinto. Ariadna le había dado la madeja que le sirvió de hilo conductor para hallar la salida. A este hilo conductor mitológico que permite salir del Laberinto Sócrates dará un nuevo sentido que Platón prolongará.

Los otros elementos de la escena inicial del *Fedón* son menos mitológicos, pero no menos significativos. Describen el contexto intelectual de la escena y se desarrollan en un doble plano histórico. En el más antiguo aparece Sócrates, en el día de su muerte, rodeado por sus amigos y discípulos. Este día es la culminación de un tiempo en el cual Sócrates, en la cárcel, en la espera de su muerte, conversa a diario con sus amigos. La escena del diálogo es el día final: se desarrolla desde que sale el sol, momento en el que amigos y discípulos llegan a las puertas de la cárcel, hasta el ocaso, en el que Sócrates muere. Todo está narrado con precisión de detalles, sumamente significativos en su aparente cotidianidad.

En el otro plano, que es el plano contemporáneo, aparecen Fedón y Equécrates. Fedón es un discípulo de Sócrates que estuvo presente el día de su muerte y que evoca el episodio. Lo hace a petición de Equécrates, que es un pitagórico venido de una ciudad en la que hay un círculo de pitagóricos vivamente interesados en tener noticias acerca de la muerte de Sócrates. El diálogo entre Sócrates y sus amigos el día de su muerte se engasta en el diálogo entre Fedón y Equécrates. En este último diálogo, que no es más que la narración del otro, las palabras de Sócrates se prolongan en la memoria reverente de Fedón e impresionan poderosamente al pitagórico, que de alguna manera se incorpora al antiguo diálogo y participa de él, a la manera del espectador en el teatro; Equécrates por momentos se identifica con la escena narrada, se incorpora a ella y participa de los sucesos como en la invisible

distancia del teatro. El tejido del argumento filosófico se desarrolla así en un diálogo que se prolonga en una tradición dialógica. Recojamos los contenidos simbólicos de la escena. Ella es propiamente un día, así está acentuado en el texto; es decir, el tiempo que el sol preside desde que se levanta hasta que muere. Es la presencia de Apolo, el dios griego de la luz que rige el Diálogo. Se está, además, en el tiempo sagrado del peregrinaje al santuario del dios. Pero junto al dios está el héroe, Teseo. Teseo es el héroe juvenil que, con las astucias del amor, vence al monstruo y sale del Laberinto. ¿Quién es este monstruo con figura de toro que habita un Laberinto? Seguramente es la muerte, motivo central del diálogo de Platón. La muerte es el toro que embiste y al que hay que saber sortear con elegancia y valentía. Todavía en el simbolismo contemporáneo de esta vieja tradición sagrada de Europa la fiesta culmina con la muerte del toro, sabiamente administrada con la espada. Así el héroe vence a la muerte. Es un héroe apolíneo.

Sócrates es la tercera figura que viene a integrar esta trilogía fundamental del griego: el dios, el héroe, el filósofo. Sócrates le da un nuevo sentido, que será, justamente, la filosofía. Sócrates enfrentará a la muerte con la filosofía. Ahora bien, lo que la filosofía es y que le permite enfrentar a la muerte -como el nuevo héroe- y vencerla, es un saber de la vida. El *Fedón*, en efecto, es una teoría de la vida; del laberinto que parece sin salida y bajo el poder de la muerte.

La vida es comprendida, es captada por la inteligencia, en su propio límite, que es la muerte. Este contexto de un saber de la vida que Platón distinguió en el *Fedón*, es lo que Rilke, en nuestro tiempo, ha llamado la "muerte propia", conquistada en esa celebración de la vida de la que hablan las *Elegías de Duino* y que Heidegger propuso en *Sein und Zeit*, como "ser para la

muerte", constitutivo de la finitud propia de la existencia humana. El saber de la vida es un saber de sus límites.

Ahora bien, este enfrentamiento de la muerte para una comprensión de la vida, tan esencial en el origen de la filosofía que Platón diseña fue, en Sócrates, experiencia del alma. Es decir, un reconocimiento del alma, un descubrimiento de su naturaleza propia como algo ajeno a la muerte. Esta, seguramente, es la gran contribución de Sócrates al pensamiento. Sobre ella, sobre una idea del alma como saber de la vida, Platón va a configurar en el *Fedón* la estructura de la filosofía.

Sócrates propuso, así, una ética, una forma de conducta, lo que llamó un "cuidado del alma". El alma está concebida fundamentalmente como intimidad, como identidad propia, y es una forma fundamental de conocimiento, un conocimiento de sí como un ser en sí mismo. En este conocimiento se originará la teoría platónica de las Ideas. La concepción socrático-platónica del alma es el conocimiento de cierta infinitud -alma- de la que ya Heráclito había dicho que no se termina de explorarla, y cuyos matices irán apareciendo en el proceso histórico de constitución de la filosofía.

Sobre la *physis* -sobre la naturaleza y el cuerpo- Sócrates ha descubierto, pues, el alma y ha propuesto un conocimiento del alma como conocimiento de sí mismo. Su descubrimiento da un nuevo sentido al lema escrito en uno de los muros del templo consagrado al dios Apolo en Delos: "conócete a ti mismo". Para Sócrates este conocimiento es un "cuidado" del alma, una *therapéia tes psyches.* En nuestra época Heidegger, renovando la visión socrática, dirá en *Sein und Zeit* que el principio que articula la estructura de la existencia humana en un conocimiento de sí de rango ontológico, es un "cuidado" (*Sorge*).

En la escena del *Fedón* Sócrates aparece rodeado de un grupo numeroso de amigos y discípulos entre los cuales hay figuras importantes

de la filosofía griega como lo eran Euclides de Mégara y Antístenes. Estos hombres, sin embargo, permanecen en silencio en el diálogo, que prácticamente se desarrolla sólo con los pitagóricos ahí presentes, Simias y Cebes, ambos extranjeros venidos de Tebas y discípulos de uno de los principales filósofos del pitagorismo, Filolao. Es decir, la teoría de Platón se establece en contraste con el pensamiento de Pitágoras, no como una refutación, sino como el desenvolvimiento de sus más profundas intuiciones, que se refieren justamente al alma y a la muerte.

Tanto Simias y Cebes, en el diálogo original con Sócrates, cuanto Equécrates, más tarde, como representante de una comunidad pitagórica, muestran a las claras su profundo interés por lo que Sócrates dice en el diálogo de Platón y, a la vez, ponen de manifiesto las limitaciones de su comprensión. Si la tesis de Platón recoge los motivos míticos que Apolo y Teseo representan, cabe decir, pues, que recoge también la gran visión místico-matemática de Pitágoras, una de cuyas ideas capitales era la reencarnación. La idea de reencarnación, tan profusamente difundida por todas partes, ha sido asumida por los griegos en el mito de Orfeo y el origen de la música. La música obraría como principio de inmortalidad, con el que Orfeo intenta la recuperación de Eurídice del reino de los muertos. Es la mitología que subyace al pensamiento de Pitágoras y llega al de Platón. Este núcleo originario de la filosofía, así forjado en el pensamiento socrático-platónico, tomará en el pensamiento moderno el sentido de lo que, en esta etapa subjetivista del pensamiento que culmina en el idealismo, se ha denominado "conciencia". La conciencia como forma moderna del conocimiento será una autognosis comprensiva del espíritu y de la cultura, en el historicismo contemporáneo de Dilthey, o formas de un saber trascendental, en los diversos desarrollos

del pensar fenomenológico a partir de Husserl. Son éstas las líneas que Heidegger recogerá, renovará y pondrá en crisis en *Sein und Zeit* precisamente por una apelación a la metafísica, a aquello que, como él dijo, tuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles (§1).

El alma como conciencia, como conocimiento de sí, se integrará en el mundo ético y religioso del cristianismo, y quedará secularizada en la modernidad. Pero el sentido más actual de la noción proviene seguramente de Kant. La estructura metafísica originaria de la filosofía queda mediatizada y oculta tras interpretaciones de la *Crítica* de Kant que están en el sustrato de todo el pensamiento contemporáneo y que proyectan dilemáticamente a la filosofía sea hacia una antropología fundada en la *praxis* de la razón práctica kantiana, que es la libertad, o bien hacia una epistemología positivista proveniente de la *Analítica* de la razón pura. Son las líneas paralelas del pensar postmetafísico.

Se piensa, entonces, que la modernidad, cifrada en la racionalidad de la conciencia, echaría sus raíces en la metafísica abierta por Platón: en la idea socrática del alma y la teoría platónica de las Ideas. Este fue el diagnóstico de Nietzsche, que Heidegger heredó y que está presente decisivamente en el pensar filosófico actual. Será, en fin, una interpretación de la filosofía en el contexto del nihilismo, en su doble cara, una en la que la tradición de la metafísica aparece nada más que como la forma reactiva de un nihilismo débil, confinado en la subjetividad idealista de la conciencia y otra, en el reverso, un nihilismo pretendidamente fuerte, ejercido como postmetafísica, como voluntad de superar la metafísica. Pero esta versión del nihilismo es una pintura demasiado gruesa, una caricatura, un recurso polémico de corto alcance y excesiva pretensión. Es tiempo ya de revisar este juicio a la metafísica hecho con el apresuramiento crítico de la caricatura.

CUERPO Y ALMA

¿Qué es el alma, en el *Fedón*? ¿El principio de una interioridad subjetiva? De ninguna manera; lo contrario, quizá. Interioridad subjetiva es la del cuerpo: el alimento que tomo me aprovecha a mí exclusivamente, el dolor que padezco es solamente mío, el deseo o el miedo que siento son íntimamente míos. Estas son realidades corpóreas, interioridades que nombro con pronombres posesivos. Sobre rasgos propios de la vida del cuerpo, como ésos, la propiedad, como bien jurídico, tiende a ser privada, la privacidad se convierte en el derecho a un entorno cerrado y la libertad, en un asunto puramente individual, confinada, pudiera decirse, a una interioridad que es, en definitiva, la de mi propio cuerpo.

El cuerpo es, así, un mundo físico concreto. La riqueza, en definitiva, es cosa suya; se expresa en bienes también corpóreos, por abstractos que resulten, como la moneda: bienes físicos, corpóreos, que alimentan, visten, adornan, curan, procuran placeres y lujos al cuerpo, le llenan de gloria y poder. Esta defensa y exaltación del cuerpo genera conflictos. El cuerpo se convierte en principio de disensión, quiere sólo para sí; y también de decadencia. De disensión puesto que eso que reclama para sí es algo de lo que a otro se priva; y que este otro también reclama. Y de decadencia, puesto que todo eso que el cuerpo necesita y de lo que se rodea es efímero y a través de ello él mismo se desgasta y camina hacia la muerte.

En esos menesteres esenciales del cuerpo todo el hombre pareciera empeñado. El alma yace, entonces, en el cuerpo; está como "clavada" (83d.) en el cuerpo. Y lo que entonces ocurre, dice Sócrates, es que "examina la realidad a través de éste como a través de una prisión" (82d.). Fácilmente puede llegarse a pensar, entonces, que el alma no sea sino un principio corpóreo, menos visible

seguramente, pero tanto como puede serlo la electricidad, por ejemplo. La tesis de Sócrates, en cambio, es que el alma es de índole distinta. A esta índole distinta del alma se la ha llamado, después, espíritu.

¿Hay, acaso, una prueba de que el alma exista como un principio de índole diferente al cuerpo? La existencia de un planeta se prueba por la imagen luminosa que registra un telescopio, la de un remedio por la curación de la enfermedad, la de un pronóstico meteorológico válido, por la lluvia que cae a la hora prevista, la de una relación geométrica, por el encadenamiento deductivo de las razones del teorema. ¿Hay alguna especie análoga de prueba de la existencia del alma como un principio espiritual?

Sócrates responderá que la filosofía, por sí misma, constituye esta prueba. Entiéndase bien. Sócrates no dice que la filosofía pueda producir un argumento al estilo de los que producen la astronomía, la geometría o la medicina para acreditar sus asuntos. No es que ofrezca un razonamiento acerca del alma, un teorema acerca de su existencia espiritual, una huella acerca de su espiritualidad como la mancha luminosa del planeta que se observa por el telescopio, o el cálculo matemático o el tratamiento curativo. La relación entre el alma y la filosofía en el pensamiento de Sócrates, es más íntima, más esencial, más original. Sócrates dice que el alma se constituye a sí misma en la filosofía; y más aun: como filosofía. Analicemos esta tesis central del *Fedón*.

La cuestión se plantea cuando sus amigos intentan disuadir a Sócrates de la conducta que le condena e inclusive buscan rescatarlo sobornando a los carceleros. Sócrates, por su parte, enfrenta su muerte con desconcertante serenidad. Sin embargo, no aparece como un hombre de gran valentía, o como un héroe embriagado por la gloria.

La actitud de Sócrates desconcierta a todos. Algo extraño ocurría en esa escena, narra Fedón, y no sabíamos si alegrarnos o entristecernos, sentir placer o pesar (59a.), pero todos estaban profundamente conmovidos, cada cual en su estilo y quien de manera más impresionante, el propio verdugo: "eres el hombre más noble, más amable y el mejor" (116c.) le dice a Sócrates, con profunda emoción, al administrarle el veneno.

Sócrates no abandona en ningún instante su desconcertante serenidad, que puede dar lugar a la dudosa imagen del sabio estoico, ajeno a las vicisitudes de la vida. Su actitud ha sido confrontada, también, con la Pasión de Cristo, tan profundamente distinta: una escena, la de la Pasión, cruenta y terriblemente dolorosa, de la que nunca está ausente la plenitud humana del que muere, sintiendo el dolor y el abandono, la humillación y la angustia de los suyos. Pero la muerte de Sócrates, en el *Fedón* platónico, ilustra otra cosa, que nada tiene que ver ni con la redención, ni con la ataraxia.

Sócrates dice que lo que él ha hecho, aquello en lo que su propia vida ha consistido, es justamente la filosofía y aclara que en ésta veía "la más alta música" (61a.). Una referencia a Orfeo, probablemente, y a la música con la que recobra a Eurídice. Pero la música de que habla Sócrates apunta más bien a las musas, es decir, a las divinidades de las ciencias y las artes, en la mitología griega, que estaban presididas por el dios Apolo. La filosofía, leemos en consecuencia, son por excelencia, las artes y las ciencias que los griegos cultivaron, la astronomía o la historia, la danza o la tragedia, en fin, todas las disciplinas que las musas representaban. La filosofía ha sido la música de Sócrates y es en ella que funda su actitud ante la muerte.

El oficio de la filosofía hoy día seguramente remite a lo que hace, por ejemplo, un profesor universitario de una determinada especialidad,

o quien escribe ciertos libros que están clasificados en el índice de Dewey o en las secciones de una librería; su contenido sería una doctrina. Sócrates jamás escribió un libro, ni ejerció la profesión de enseñar o elaboró una doctrina.

La tesis de Sócrates se afirma con fuerza en lo que es su mayor ironía: la comparación que hace de la filosofía con la muerte. La filosofía sería un ejercicio de morir (67e.). El sentido muy preciso en que lo dice él mismo lo aclara: la muerte puede ser concebida como una "separación" del cuerpo respecto de algo que justamente le es separable porque es otra cosa distinta: aquello que anima al cuerpo, en vida, y de lo que el cuerpo se ve privado por la muerte. Esto es el alma. El cuerpo, en efecto, es una realidad de la cual la muerte sólo le priva de una cierta dimensión en algún sentido distinta, que cabe llamar "alma". El cadáver es todavía el cuerpo, en su masa, en su composición, en muchos de sus mecanismos. En él algo ya no hay; algo que pudo parecer suyo propio, está perdido, se le ha separado como cosa distinta. Si anochece, uno comprende que la luz no pertenece a la tierra. La muerte separa el alma del cuerpo al cual no pertenece, del que es distinta.

Sócrates dice que la filosofía "separa" del cuerpo, en el sentido de que en ella y por obra de ella el alma alcanza su esencial mismidad. Por consiguiente, está libre de los caracteres excluyentes, posesivos y efímeros que su comercio con el cuerpo le imprimen. En las páginas 67 y 68 del *Fedón* está descrito este descubrimiento que el alma hace de sí misma. Las palabras que el texto emplea son muy significativas y de vasta resonancia: Sócrates habla de "recogimiento", de "concentración", de "liberación" de "purificación". En esta concentración o recogimiento, el alma entra en sí misma, conquista su propia identidad. El jugador de tenis o de ajedrez debe estar

"concentrado"; hay un "recogimiento" en quien escucha música o en quien ora. Se busca el aire puro, el agua pura, una "purificación" del oro o de las pasiones que turban el ánimo. Todas estas acciones comunes permiten experimentar el sentido del recogimiento, de la concentración en sí mismo, de la purificación del alma. Porque por una vía análoga, podría decirse, -la vía de la filosofía- el alma lleva a cabo la conquista de su propia identidad, la realización de sí misma. Este anhelo profundo y esencial del hombre es lo que Sócrates llama "separación y liberación del alma" (67d.). Tal cosa ocurre propia y eminentemente en la filosofía: ésta es la tesis de Sócrates.

Lo dicho hasta aquí puede parecer un tópico, una verdad común y demasiado ancha. Pero aquí está, quizá, su fuerza; no hay que menospreciar los tópicos, aunque tampoco se puede descansar demasiado sobre su vaguedad. Este es un tópico, una actitud que pueden reconocer tanto el jugador de tenis o de ajedrez, como quien ora o escucha música. Todos pueden fácilmente reconocer que hay un punto de excelencia, una disposición óptima, un estado de plenitud y equilibrio, en el cual cualquiera de las acciones propias se realiza. La idea central del pensamiento platónico no es ajena a este tópico. El Bien, paradigma de la perfección propia de un ser o de la ejecución adecuada de una obra, puede reconocerse como concentración purificadora de una cosa en sí misma. ¿Qué sentido toma este recogimiento y concentración interior como función esencial del alma, que en el pensamiento de Platón se convertirá en fuente originaria de la filosofía?

ALMA Y REALIDAD

¿Cuál es el sentido de este retorno del alma hacia su propio centro, este recogimiento y purificación que liberan al alma? ¿Es, acaso, el puro trazado subjetivo de una conciencia?. Platón habla de *logízesthai*

(65c.), una operación del *logos*, una vuelta sobre sí, una reflexión. Merced a esta acción esencial del alma "se hace evidente algo de lo real", *ti ton ónton*, (65c.). Así traduce García Gual en la edición de Gredos (1986); y algo más adelante "tiende hacia lo existente". Luis Gil traduce: "aspira a alcanzar la realidad". Este es el sentido platónico de la identificación del alma, de esa vuelta o concentración en sí misma que la filosofía procura. Es la existencia; la realidad. En tanto el alma es en sí misma, sabe lo que son las cosas, "aprehende la verdad" (65b.), dice Platón. Tiende hacia lo existente o alcanza lo real en la medida en que el alma está en sí misma. El sentido platónico de la inmanencia es eminentemente trascendencia.

La primera afirmación que Sócrates hace en el diálogo que entabla con los pitagóricos establece esta conexión esencial entre la mismidad del alma y la realidad de lo que existe. Inclusive expresa su idea en términos de purificación, con una fórmula de clara connotación pitagórica: "al que no esté puro no le es lícito captar lo puro" (67b.). Manifiestamente Sócrates habla el lenguaje de sus interlocutores, asume un modo de pensar bastante común, asociado a la idea de catarsis, de purificación, con sus resonancias, que van desde la medicina, al arte y la religión. Pero este manejo de un lenguaje y de un modo de pensar común, útil en el diálogo con sus contemporáneos, más bien oculta para nosotros el perfil del pensamiento del propio Platón, que sólo la totalidad del diálogo, con todos sus matices, nos permite descubrir.

La afirmación de Sócrates llega sin dificultad a los interlocutores pitagóricos, lo que permite poner la cuestión sobre un terreno básico común. Esa puede ser la función del alma, pero de lo que se trata, ahora, es de algo más grave: de su presunta inmortalidad, que inspira

la serenidad socrática. ¿Qué razones tiene Sócrates para suponerla? La inmortalidad no sería otra cosa que la plenitud de ese retorno, de esa conquista de sí que parece connatural al alma.
Sócrates presenta dos argumentos que no convencen ni a Simias, ni a Cebes. Para ser más precisos, que los convencen a medias, los convencen en aquella mitad que ellos ya compartían. Son dos grandes ideas del pensamiento antiguo que no carecen de vigencia hasta hoy en distintas esferas. Las palabras de origen griego que nombran estas ideas esgrimidas por Sócrates son *palingenesia* y *anámnesis.* Ambas prefiguran la visión del alma como retorno.
La palingenesia o reencarnación habla de un eterno retorno de la naturaleza, de un ciclo, de lo que Sócrates llama un "proceso genético recíproco" (71b.). Si el proceso de la naturaleza fuera rectilíneo, ya se habría aniquilado, habría llegado a un estado caótico, a un desorden y confusión previsto por Anaxágoras, a una degradación entrópica que la termodinámica ha reconocido. Pero esto no ocurre: la naturaleza gira cíclicamente y se renueva. Así el alma se reencarna y sobrevive. Aquí Sócrates no hace otra cosa que echar mano de una creencia común, vigente hasta hoy, a la que el pitagorismo concedía especial significación.
El segundo argumento que Sócrates moviliza pertenece al núcleo de su filosofía y apunta ya no a la naturaleza en su conjunto, como el argumento anterior, sino a una privilegiada región del alma, que desde Platón y San Agustín, hasta Proust, jugará un papel muy esencial en las más diversas concepciones, particularmente en la teología y la novela: es la memoria.
La memoria en Platón, como anámnesis o reminiscencia, no tiene nada de psicológico, o, para ser más precisos, la cara psicológica de la memoria, como simple capacidad de recordar, es sólo un primer plano. En rigor la memoria muestra una experiencia del alma que la

saca del tiempo, que la lleva de regreso a un estado suyo originario. La anámnesis pareciera dar plena cuenta de esa vuelta del alma hacia sí misma, de la reflexión que separa al alma y la libera. Porque esta operación del alma como reminiscencia le descubre cosas jamás percibidas y que, no obstante, son las que actualmente le permiten percibir. Lo "Igual", por ejemplo, no es algo que se perciba por los ojos o los oídos o por cualquiera vía empírica. Lo Igual tiene un sentido que el alma naturalmente capta. Y es esta idea de la que el alma, por así decir, dispone, lo que le permite reconocer que, por ejemplo, estas dos imágenes o estas dos sillas son iguales; y lo que le permite construir ecuaciones. Poder decir que dos cosas son iguales, o que son diferentes, o que a una le falta algo, depende y proviene de una capacidad del alma fruto de su más originaria experiencia, en la cual las Ideas cobran sentido e irradiación.

Este argumento platónico, que llegará hasta el mismo Kant, apunta a toda una constelación de "Ideas": lo Bello, lo Bueno, lo Justo, lo Santo, son cosas que el alma aprehende de sí misma, en una vuelta sobre sí que la memoria inicia. Las Ideas hablan de una constitución propia del alma. Y Platón hace en este lugar una afirmación esencial: lo que la aprehensión de las Ideas pone delante, no es sino "lo que es", *ho ésti* (75c.). El alma, en sí misma, está en la realidad. Esta es la función de las Ideas.

Las Ideas que el alma aprehende, como son, por ejemplo, lo Igual, o lo Bello, o lo Justo, son formas inteligibles que el alma naturalmente capta de manera directa, que intuye en su simplicidad y que no son cosas cambiantes, ni expuestas a perecer. En ellas es posible discernir la naturaleza misma del alma como bien diversa del cuerpo; y con ellas el alma discierne la realidad. La índole del cuerpo tiene los caracteres opuestos: no es precisamente algo que permanezca idéntico

a sí mismo, o que sea simple, o de estructura puramente inteligible o transparente. A través suyo las cosas más bien se ocultan.

Es admirable cómo Platón va moldeando su pensamiento puesto en boca de Sócrates y enfrentando las creencias pitagóricas, no para destruirlas, sino más bien trabajando con ellas en busca de su sentido más profundo. El esquema del círculo perfila su pensamiento: la naturaleza como proceso cíclico; la memoria como regreso. Se puede advertir un ahondamiento del pensar a partir de una visión cósmica, la palingenesia, hasta esta experiencia más íntima del alma que hay en la memoria y que es un retorno a lo vivido, un ciclo interior. Lenta y progresivamente, por la vía del diálogo en el que Platón habla el lenguaje de sus interlocutores, avanza más allá de ellos, penetra en las estructuras más ocultas del alma y de su inserción en el mundo.

Lo que parece quedar de manifiesto en el análisis de Sócrates es la existencia de dos clases de seres, a los que puede diferenciarse con bastante nitidez: el alma y el cuerpo. Platón, hasta aquí, no habría hecho, en el *Fedón*, nada más que una admirable reconstrucción de creencias comunes. Pero dirigiendo la proa en una dirección nueva que apunta a la estructura metafísica de la filosofía. Esto está dicho con la fuerte expresión que ha usado: el alma tiende a "lo que es", tiende hacia lo "existente", a la "realidad". Esta idea capital de la filosofía ha aparecido en la argumentación de Platón. La inmortalidad del alma es la cuestión concreta en la situación de Sócrates que el diálogo de Platón presenta, pero ella lleva dentro esta otra cuestión, que es la cuestión originaria de la filosofía: la relación de la naturaleza del alma con la realidad.

Los pitagóricos resisten la argumentación de Sócrates. Lo hacen tímidamente; temerosos de herirle, de debilitarlo en su difícil trance.

Pero Sócrates es quien les anima, en un notable testimonio de la fuerza que atribuye al diálogo. Cada uno de los interlocutores pitagóricos formula una objeción a la tesis de la inmortalidad del alma, a partir de sencillas metáforas. El alma, dice Simias, sería como la música de un instrumento, del cual dependería absolutamente: si las cuerdas se cortan o el instrumento se triza, la armonía se rompe; así, la crisis del cuerpo necesariamente acarrea al alma. Es una tesis estrictamente materialista, como la que hasta hoy sostienen biólogos y psicólogos de esa orientación; seguramente Skinner o Changeux, por ejemplo, no piensan muy distinto. El pitagórico Cebes es más sutil. Probablemente el alma es de una índole distinta al cuerpo, que pudiera compararse a la obra de arte, diversa del artista, o al manto que teje un artesano y que le sobrevive. La obra sobrevive al artista, pero no es menos mortal que él mismo.

Platón no concede mayor espacio al argumento materialista formulado por Simias refutado en las reflexiones iniciales del Diálogo. Platón recuerda un pasaje de la Odisea: en la obra de Homero, Odiseo amonesta su corazón, es decir, ejerce unos poderes sobre su propio cuerpo, una capacidad de conducirlo y dominarlo que no parecen totalmente dependientes de él. Pero donde Platón muestra la intencionalidad profunda de su pensamiento es en la respuesta que da a la argumentación de Cebes que concibe el alma como una obra de arte más duradera que el artista, pero no menos perecedera y, por lo tanto, de la misma índole. Este argumento merece un análisis detenido pues por aquí pasa la tesis central del Diálogo.

PLATONISMO, GNOSTICISMO, MITO

Conviene despejar dos cuestiones preliminares. Si Platón habla de "separación" de cuerpo y alma, desde luego no lo hace en el sentido

de creencias religiosas bien diversas en las cuales alma y cuerpo se enfrentan antinómicamente. Es, en el medio próximo al platonismo, la ideología de gnósticos y maniqueos, que se beneficia del pensamiento de Platón desfigurándolo por completo y en la cual alma y cuerpo se enfrentan como adversarios.

Pensadas las cosas en esos términos resulta la alternativa: o en nombre del alma se niega el cuerpo, lo que conduce en el plano moral a un ascetismo fuertemente represivo, o se lo entrega a la más desenfrenada licencia, precisamente en virtud de la total independencia respecto del alma que al cuerpo se le supone. Numerosas sectas han tomado una u otra de estas direcciones a lo largo de la historia. De ambas hay versiones recientes: la del moralismo victoriano y la del inmoralismo nihilista, por ejemplo. Este encuentro en la contradicción hace sospechoso el principio. Pero éste no es el pensamiento de Platón, salvo para una lectura superficial.

La versión popular, en efecto, reduce el platonismo a la escisión entre dos mundos, en correspondencia con dos principios antagónicos que serían, justamente, el alma y el cuerpo. Esta ideología, principalmente en su sesgo gnóstico, marcará al neo-platonismo. De ella participan también Pitágoras y el orfismo y aparece aludida en el *Fedón* cuando se habla del cuerpo como cárcel del alma.

Pero a un griego clásico, a un contemporáneo de Fidias o Praxiteles, difícilmente puede atribuírsele semejante visión del cuerpo. La reminiscencia, en el sentido platónico, que pareciera arrebatar al alma, no es posible pensarla, dirá Platón, "sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos" (75a.), es decir, en estrecha relación con el cuerpo. Y la tentativa de deshacerse del cuerpo por el suicidio -que pareciera justificada por dicha antinomia- está expresamente condenada en el *Fedón* como un gesto

"impío" (62a.): "los humanos somos posesión de los dioses" (62b.). La relación entre el alma y el cuerpo, que será tema básico en diversos dominios del saber y la cultura, en el pensamiento mismo de Platón, seguramente su fuente filosófica, apunta en la dirección muy específica que ha sido señalada y que quizá no resulta fácil discernir en el mar de tópicos de que dicha relación está rodeada. La relación entre el alma y el cuerpo está en el núcleo del argumento filosófico que articula el Diálogo. Ahí debe ser comprendida.

También la atmósfera mítica que rodea al Diálogo de comienzo a fin puede extraviar la mirada. Un destino final aguarda al hombre y sería un encuentro con dioses y con otros hombres sabios y buenos. A esta escatología mítica se agrega una geografía también mítica minuciosamente descrita en las páginas finales del Diálogo, en donde la tierra que habitamos no sería sino un subsuelo del mundo verdadero. Platón, por cierto, no es un escritor ajeno a su época y a las formas de su cultura; y es un escritor con un poderoso sentido dramático y una rica fantasía.

La omnipresencia del mito, la narración dramática, el constante destello de metáforas, con toda su gran riqueza no deben, sin embargo, distraer del profundo y sutil discurso intelectual que es la formalidad propia del texto estrictamente filosófico que hay en el Diálogo. No se trata de desmistificar, pero tampoco de hacer una lectura meramente arcaizante que ahogue el discurso filosófico del Diálogo llamado a justificarse de cara al pensar filosófico.

La pista filosófica central del texto va por la respuesta que Sócrates da a Cebes. El argumento de Cebes es fuerte: el alma y el cuerpo son seres diversos; no se puede decir que el uno exista por el otro, que el alma dependa del cuerpo, sea reducible a él y desaparezca con él. Cebes se muestra en este punto mucho más amplio que la visión

materialista de Simias. Pero esto no quita que, en definitiva, uno y otro, alma y cuerpo, converjan en la muerte. Si los pitagóricos no vacilan en aceptar una preexistencia del alma, no ven razón para asegurar su inmortalidad. No obstante, aquí es donde la verdadera naturaleza del alma se revela.

Esta etapa del Diálogo muestra, pues, la resistencia del pitagorismo a ir en su concepción del alma más allá de la reencarnación, que en definitiva confina el alma al ciclo de la naturaleza, insertándola en un proceso de transmigración entre diversas especies vivas. Simias, no obstante, hace en este lugar una afirmación muy significativa, con la que Sócrates mismo pareciera concordar y que vale la pena recordar por extenso: "A mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas, seguramente como a ti -dice Simias- que el saberlos de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo dificilísimo, pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de estos temas hay que lograr alguna de estas cosas: o aprender de otro cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina" (85c.).

EL PENSAMIENTO

Ensayemos la primera de las posibilidades que Simias propone: intentemos la travesía que emprende Sócrates. El argumento central de Sócrates, en respuesta al pitagórico Cebes, está construido sobre el trasfondo de una historia de la filosofía o, para ser más precisos,

sobre una autobiografía intelectual. El surgimiento del pensar filosófico y específicamente lo que Sócrates llama su segunda navegación (99d.) es fundamentalmente su respuesta a la cuestión sobre el alma. En otras palabras, la visión que Sócrates tiene del alma y que sostiene su conducta y su actitud ante la muerte, funda la filosofía. La funda como una nueva orientación del pensar, como una "segunda navegación". La filosofía arrancará de la interpretación que Platón hace de la experiencia de Sócrates y se constituirá en ella misma.

La interpretación del pensamiento de Sócrates que el *Fedón* ofrece va a ser, primeramente pues, una historia, un proceso de formación en el que madura un pensamiento originario; es una historia de la fundación de la filosofía. En esta historia aparecen la idea de Naturaleza y la idea de Causa. Lo que Sócrates llama "ocuparse a fondo y en conjunto de la causa de la generación y de la destrucción" (95e.). Lo que nace y perece es el ámbito de la Naturaleza: desde joven, dice Sócrates, "estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman "investigación de la naturaleza", *phýseos historía* (95e.).

Esta investigación reclama "conocer la causa de las cosas" (96a.). Y conocer las causas es saber "por qué nace y perece cada cosa y por qué es" (*ti éstin*). Por consiguiente la investigación de la Naturaleza, en la nueva visión de Sócrates, plantea una doble cuestión: la cuestión del origen y la cuestión de la esencia. He aquí el núcleo de la filosofía.

Esta doble investigación en la historia que Sócrates narra y que describe su propia biografía intelectual, pasa por momentos que parecen corresponder a esa doble perspectiva causal. Una etapa inicial que es más bien un tanteo en el que se plantean cuestiones que apuntan al generarse de las cosas: qué hace posible el desarrollo de los seres vivos o los acontecimientos del cielo o cuál es la índole del

pensamiento. ¿Es la putrefacción lo que genera a los seres vivos? ¿Se piensa con la sangre, o con el cerebro, o es el aire o el fuego lo que lo producen? Pues bien, Sócrates dice que con estas investigaciones "quedó enceguecido" (96c.). En el trasfondo de este pasaje está, justamente, el pensamiento de los que han sido llamados presocráticos: son claras las referencias que en él se hacen a hombres como Empédocles, Heráclito, Anaxímenes, Arquelao. Este es el tanteo primitivo de la actividad propia del alma.

Un momento crucial de esta historia lo representa Anaxágoras. La lectura de su libro conmueve profundamente a Sócrates que descubre ahí la significación del *nous*. Anaxágoras habla de la inteligencia, *nous*, como "la causa de todo" (97c.). La inteligencia sería el principio ordenador de todas las cosas y en la medida en que fuera posible afirmar que algo está ordenado por la inteligencia, en esa medida podrá decirse que "lo mejor es que esas cosas sean así como son" (98b.). La visión de Anaxágoras introduce una nueva causalidad: la causa de que una cosa sea así como es -la esencia- sustituye o completa a la causa de la generación. La inteligencia apunta a las cosas así como son. En nuestro tiempo Husserl y Wittgenstein hacen una afirmación análoga.

Esta segunda navegación es su verdadera Apología (63b.), no la que hiciera ante sus jueces. Sócrates la llama: filosofía. En la filosofía, Sócrates asume la historia que narra y con la que su propia vida culmina. Mitología y leyenda heroica de Atenas, Apolo y Teseo en la escena dramática del *Fedón*, investigación presocrática de la naturaleza, van a encontrar aquí su significación profunda, su figura trascendental, van a configurar la filosofía.

Ahora adquiere sentido preciso la idea inicial propuesta por Sócrates como el fundamento de su actitud: el alma como saber

de sí, fruto de una reflexión, de una concentración purificadora y liberadora, en el que aparece lo real. En la página 79 c. y d. Sócrates vuelve sobre el juego recíproco entre el alma y el cuerpo. El alma "es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas" (79c.). Esto es natural, es lo propio del cuerpo y no tiene ningún sentido pretender deshacerse de él por este motivo. Pero, entonces, el alma "se extravía". En cambio, cuando se orienta "hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico", entonces, "como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma" (79d.).

Sócrates va a decir en este lugar del Diálogo algo absolutamente esencial para comprender lo que entiende por "filosofía": "a esta experiencia -a este saber del alma que vuelve sobre sí y aprehende su mismidad- es a lo que se llama pensamiento (*phrónesis*)". El *nous* de Anaxágoras, principio ordenador del universo, crucial en la historia que Sócrates ha narrado es, en rigor, la experiencia esencial del alma. Y ésta es el pensamiento (*phrónesis*). Este es el nudo del argumento platónico.

La respuesta a Cebes dirá, entonces, cómo opera el pensamiento filosófico. De qué manera el pensamiento sabe de la vida en el límite de ella, que es la muerte. Por consiguiente, en qué sentido cabe hablar de inmortalidad del alma.

REFUGIARSE EN LOS CONCEPTOS

La tentativa de "mirar directamente las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos" deja expuesto, dice Sócrates, "a quedar completamente ciego de alma" (99e.). Lo que las cosas en realidad son, y que el alma sabe desde esa mismidad suya en la que aparecen las Ideas, es el pensamiento. No la pura experiencia que el

cuerpo hace a través de los sentidos, sino el alma. Sócrates dejó en claro que la vuelta del alma sobre sí en la anámnesis se desarrolla a partir de la percepción y mediante el diálogo como interrogación apropiada (73a.). Pero es en las Ideas donde contempla la realidad y éstas aparecen en una reflexión del alma, en una vuelta del alma sobre sí misma que la saca de la ceguera. ¿Cómo se lleva a cabo esta experiencia del alma que constituirá el pensamiento?

No es la precipitación hacia las cosas en su inmediata presencia lo que permite conocerlas. Esa actitud enceguece. Hace falta ir en la dirección opuesta: Sócrates la denomina "refugiarse en los *logoi*" (99e.) y en ellos, explica, "examinar la verdad real". Tres palabras dan la pista de la teoría platónica: *Logos* ("concepto" García Gual), *Hypóthesis* ("hipótesis"), *Symphonéin* ("concordar").

Lo que Sócrates propone es una explicación con arreglo a un nuevo tipo de causa; así lo ha dicho (100b.) y ésta es la significación de las Ideas. Conocer implica primeramente proponer una hipótesis, tomar como base un *hypothémenos logon* (100a.). El conocimiento, entonces, es "afirmar lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero" (100a.) La Idea de lo Bello, por ejemplo, permite reconocer la belleza de un objeto. Y este reconocimiento consiste en establecer de qué manera el objeto en cuestión participa o concuerda con la Idea propuesta -Belleza- como la hipótesis que permite identificar el objeto justamente como bello. Esta es una causa suya de nuevo tipo, una causa reveladora, una forma del objeto. El pensar filosófico es capaz de forjar estas hipótesis capitales que descubren el mundo.

El proceder platónico es eminentemente hipotético; está construido, en primer lugar, sobre la capacidad de generar Ideas. Esta concepción del alma opera como hipótesis del conocimiento; es decir, como un

concepto en el que se refugia el saber y del cual arranca como de su propio principio. Todo el saber del hombre está inscrito en esta luz solar de las Ideas en la que el alma se reconoce fundamentalmente.
El conocimiento será, entonces, "concordancia". Esta es una operación de enlace que establece la coherencia entre la hipótesis propuesta y el objeto. Este complejo intelectual, esta doble operación, es la Dialéctica platónica. Platón, en el *Fedón*, insistirá más sobre el primer aspecto de su tesis, sobre la concepción de las Ideas, que sobre la operatividad de la concordancia o participación, porque la materia de este Diálogo es el alma en su significación esencial.
Aristóteles, el creador de la lógica, desarrollará más tarde este otro aspecto, la concordancia entre la Idea y la cosa. Sea esta vía de concordancia, la deducción o bien la inducción aristotélicas, o el orden de razones cartesiano o la deducción trascendental kantiana o la dialéctica hegeliana. Todos estos procederes intelectuales pueden inscribirse en la matriz platónica. Podría perfectamente decirse: la ciencia, cualquiera sea su índole, responde a esa visión fundamental, es decir, se inserta en una estructura que podría llamarse onto-lógica. Las Ideas apuntan a lo que es, a una ontología y su concordancia a una lógica o mejor, a una epistemología. El saber se teje en esta acción recíproca.
El carácter hipotético de las Ideas hace que sea necesario justificarlas, demostrar su verdad. Esta demostración es una *symphonéin* que establece la concordancia entre Idea y cosa. Dicha operación puede fracasar; entonces la investigación se frustra. Esto significa sencillamente que la cosa no es así. En tal caso hay que reiniciar el procedimiento: otra debe ser la hipótesis de base. Y Sócrates añade que si fuera preciso dar razón de la hipótesis misma más allá de su

concordancia con el caso concreto, "la darías de igual modo, tomando a tu vez como principio básico otro, que te pareciera mejor" y ésto hasta "llegar a un punto suficiente" (101d.) que es el conocimiento verdadero.

Hay, sin embargo, un riesgo en este juego del pensar, riesgo que Sócrates denuncia con notable agudeza: puede hastiar, puede terminarse odiando el razonamiento a fuerza de verle aparentemente improductivo y sobre todo por obra de los sofistas, aquellos que se dedican a lo que Sócrates llama "razonamientos contrapuestos" (*antilogikói logoi*). Ellos "acaban por sentirse sapientísimos" y sentencian que "en las cosas no hay ninguna sana ni firme" (90c.), y en consecuencia con igual legitimidad contraponen opiniones. Este es el oficio mercenario del sofista. Pero ésto genera a la larga un odio al razonamiento, una "misología" (89d.) paralela a la misantropía que acarrean los desengaños en la relación humana. Lo que en el fondo de esta actitud hay es una "impericia" (89d.) que deriva de confiar en los argumentos sin la técnica de la argumentación (90b.). Y Sócrates aconseja: "No dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos, sino que es mucho más probable que nosotros no estemos aún sanos" (90e.).

Cualquiera ciencia opera del modo que Platón describe: renueva sus hipótesis y busca demostrarlas. La concepción platónica tendría la más amplia validez hasta hoy y se la escucha en tesis de Husserl o Popper. Pero si las ciencias pueden renovar indefinidamente sus hipótesis, ello dentro del dominio acotado por la idea que preside cada ciencia y, así, no parece posible, por ejemplo, ensayar una demostración geométrica mediante una encuesta de opiniones, ni tampoco exigir que una historia se ponga en ecuaciones. En extremos como ésos la ciencia explota, no puede ir

más allá de su campo pre-definido. Renueva sus hipótesis pero dentro de un dominio cerrado.
La filosofía, en cambio, en tanto ejercicio de la inteligencia que descubre Ideas, es un saber abierto, libre, cifrado nada más que en esta reflexión del alma que vuelve sobre sí misma. En este centrarse del alma en su mismidad, que Platón sencillamente denomina "pensamiento". Esto no es relativizar el saber, someterlo a una reducción historicista, materialista, antropológica, que pretendiera dar razón del pensamiento por el tiempo, el lugar o el sujeto en el que ocurre. Sucede lo contrario, es el pensamiento quien puede dar razón de esas figuras con las que se pretende explicarlo. Tampoco cabe ver en la acción libre del pensamiento una pura opción, una decisión intelectual gratuita: sería relativizar el pensamiento ahora a la pura voluntad de un sujeto y convertirlo, por ejemplo, ya sea en una posición trascendental de estilo idealista o en una simple ideología. La filosofía es el pensamiento como el horizonte infinito del alma misma. Este horizonte es lo real, lo que es. A ésto, propiamente, llama Platón pensar.

UNA TEORÍA ACERCA DE LAS VIRTUDES

La tesis del *Fedón* acerca del alma tiene un sentido ontológico y epistemológico pero, además, una decisiva significación ética que resulta de un pasaje aparentemente incidental (68c.-69c.) relativo a las virtudes. Dos virtudes básicas de la *Etica Nicomaquea*, de Aristóteles, templanza y fortaleza, que integrarán el cuadro de virtudes cardinales de la ética cristiana, aparecen en el *Fedón* en un contexto que pertenece al núcleo del argumento sobre la relación entre el alma y el cuerpo que el Diálogo propone. Aparecen, además, la justicia y, fundamentalmente, la prudencia, según la traducción latina de *phrónesis*.

El cuerpo es sujeto de “pasiones” -en un lenguaje que se ha hecho clásico- las cuales, en la medida en que se cumplen, generan placer o dolor. Por una parte hay en él apetitos, deseos que buscan satisfacción placentera que puede proporcionarla precisamente el objeto deseado. Por otra parte hay males que lo afectan dolorosamente. Frente a estas pasiones la ética propone virtudes, es decir, fuerzas capaces de gobernarlas. La templanza o continencia modera los apetitos de bienes placenteros y la fortaleza o valentía permite enfrentar los males que el cuerpo padece. Esta es doctrina clásica de la ética.

El planteamiento platónico en el cual esas dos virtudes aparecen tiene un rasgo que resultará decisivo tanto para una ética como la de Aristóteles o para una ética como la de Kant.

Las pasiones y sus efectos placenteros o dolorosos pueden enfrentarse entre sí un poco caóticamente y unas frenar a otras o alentarlas. El apetito de bienes placenteros puede diseñar una estrategia de satisfacción en virtud de la cual tomará unos y dejará otros. Sería falso llamar virtud a la que se ejerce en este trueque. De la misma manera el miedo y la cobardía, por ejemplo, pueden motivar actos de aparente coraje que no pasan de ser una forzosa astucia defensiva. Platón dirá que ésas no son virtudes verdaderas, sino acciones serviles, “un juego de sombras” (69b.).

La virtud verdadera supone lo que Platón llama una “moneda válida” que saque del mero trueque de pasiones y pueda efectivamente regirlas. Este es un “rito purificador” (69c.) porque lleva a cabo “cierta purificación de todos esos sentimientos”. Y quien puede cumplir esta función ética superior es lo que Platón llama *phrónesis*, la misma palabra que empleó para nombrar la experiencia esencial del alma, el pensamiento. Aquí *phrónesis* puede traducirse también “sabiduría” o, como ha ocurrido con la ética aristotélica, “prudencia”. Se trata de

un principio de carácter intelectual, de una acción de la inteligencia que en el pensamiento de Aristóteles será la virtud intelectual que comanda todas las virtudes morales -la prudencia- y que corresponde a la idea kantiana de libertad como "razón" práctica. Estas dos ideas esenciales en cada una de estas filosofías de la moral, probablemente las más vigorosas en el mundo clásico y en el mundo moderno, respectivamente -prudencia y libertad- aparecen como tema ético esencial en el *Fedón* y son piezas claves para la comprensión de la idea platónica de "separación" del alma respecto del cuerpo. En ellas se expresa la racionalidad de la ética, su dimensión filosófica. La *phrónesis* toma distancia respecto de las pasiones del cuerpo, en un gesto de purificación que pertenece a la naturaleza misma del alma. Ella lleva a cabo otra forma de refugio en los *logoi.* Entre las Ideas operando como *hypóthesis* y la *phrónesis* rigiendo a las pasiones desde fuera de ellas, parece haber clara simetría. La dimensión ética pertenece esencialmente a la filosofía socrática que el *Fedón* expone porque se inserta en la misma acción del alma que es el pensamiento.

INMORTALIDAD DEL ALMA

Está en pie lo que en el primer plano aparece como el motivo principal del Diálogo: la inmortalidad del alma. Pero habría que comenzar diciendo que el verdadero asunto del Diálogo ha sido el alma misma y no su inmortalidad; o bien que ésta, la inmortalidad, deriva de la concepción platónica del alma como su acción inmediata, como su natural consecuencia o, mejor, como su misma esencia. La inmortalidad aparece ligada a la naturaleza del alma. No parece ser otra cosa que la plenitud del alma.

El Diálogo lleva a la inmortalidad por vía oblicua pues adonde rectamente conduce es al pensamiento (*phrónesis*). En el *Fedón*, la visión

del alma como pensamiento y, por consiguiente, como lugar de la realidad, como el espacio donde ésta propiamente existe, permite comprender su inmortalidad.

Ahora bien, esa experiencia del alma en el pensamiento es la filosofía. La teoría platónica acerca del alma, el pensamiento y las Ideas como estructura de la filosofía, está personificada en la figura de Sócrates; el sentido de su muerte dramáticamente narrada en el *Fedón* va a ilustrar con poderosa fuerza esta concepción originaria de la filosofía en el pensamiento de Platón.

Los pitagóricos, llanos a admitir la índole propia del alma a lo menos como armonía de un instrumento o como una obra de arte, han resistido la argumentación de Sócrates y terminan vacilantes: "no sé como desconfiar de tus palabras", dice Cebes y Simias agrega: "tampoco yo sé en qué punto desconfío de los argumentos expuestos" (107a.). Y añade con mucha honestidad: "No obstante por la importancia de aquello sobre lo que versa la conversación, y porque tengo en poca estima la debilidad humana, me veo obligado a conservar aún en mí una desconfianza acerca de lo dicho" (107b.).

Sócrates desde luego se muestra comprensivo de lo que dicen sus interlocutores. La concepción que les sostiene les veda todo acceso a la verdad que Sócrates expone. Lo que esta exposición logra es dejarles vacilantes; cumple, pues, una función crítica, que es condición *sine qua non* para comprender, para abrir la mente al ejercicio de la filosofía.

Si se observa bien, el propio Sócrates está consciente de los límites de su argumentación. La hipótesis de principio, por fiable que sea, cabe someterla a examen (107b.). Y el análisis del argumento debe proseguir "en la medida máxima en que le es posible a una persona humana" (107b.). ¿Qué significa ésto?

El argumento de Platón es muy inmediato y es, en rigor, un argumento ontológico. El alma, por su propia naturaleza, abre a "lo que es". En la medida en que el alma está en sí misma por la conquista de su autenticidad, que la filosofía procura, no queda encerrada en una conciencia subjetiva y como sirviente del cuerpo, sino que, entonces, a la par de sí misma, se manifiesta lo que es en su mismo ser. Este es el sentido que tienen las Ideas de Platón. El pensamiento tiene su sentido en la existencia, en tanto sabe verdaderamente lo que existe. Esta tesis fundamental del *Fedón* está en el núcleo de la cultura europea, entre otras razones porque sostiene a la ciencia. En el fondo es una manera de decir que la realidad es inteligible; y ésto, afirmaba Einstein, es lo más asombroso.

No hay ninguna razón para restringir la tesis platónica al mundo de la cultura europea, al ámbito greco-cristiano. Basta no caer en la simplificación de entender "pensamiento" en el restringido sentido del cálculo lógico, que no es sino una modalidad suya. Cuando Platón dice *phrónesis*, o *logos*, o *diánoia*, que son precisamente las palabras que emplea en el *Fedón*, por cierto no está hablando como un racionalista, un idealista, un subjetivista. Platón nombra la más íntima experiencia del alma como algo que es bien concreto y universal, y designa "pensamiento" el saber que así se origina. El pensamiento es la naturaleza misma del alma en su contextura sapiente.

En esta experiencia del alma la filosofía queda definida. Las Ideas son, entonces, "hipótesis" *tas hypotheseis tas protas* (107b.), "primeros supuestos" (García Gual), es decir, lo ya dado, los "principios", dirá Aristóteles, lo que se conoce "a-priori", dirá Kant. Respecto de estos principios la filosofía cumple una doble función: la primera es descubrirlos, proponerlos. Esta es la labor más propia, más esencial, de la inteligencia; en ella lleva a cabo una comprensión del mundo, un

descubrimiento de la realidad en su estructura profunda que es a la par el descubrimiento de sí misma. Las grandes categorías con las que el hombre se sitúa en la realidad no son otra cosa que esta puesta en acción del pensamiento en las Ideas, como el alma en su propia realidad. El carácter intuitivo de esta instancia fundamental resulta justamente de que las Ideas corresponden al hecho mismo del pensar.

Pero esta función esencial del alma que se forja en las ideas no consiste en establecer un canon, una estructura intelectual que determina de una vez para siempre lo que las cosas son. Sócrates dice que los primeros supuestos hay que "someterlos con más precisión a examen" (107a.). Las Ideas, por consiguiente, son posiciones fundamentales de la inteligencia. Misión de la filosofía será descubrirlas o re-descubrirlas originalmente a través de un discurso constante, de un diálogo. Pero este diálogo no está inspirado en la pura actividad psicológica y social de la comunicación, sino en aquello a lo que el alma tiende en el pensamiento: a lo que es, a la realidad; a lo que Platón nombra también en estos textos: *ousía* (76d.)

Desde esta perspectiva, es decir, desde la filosofía que Platón define y personifica en la figura de Sócrates, dramáticamente presentada en el contexto de Atenas y su mito, de Apolo y Teseo, de la investigación de la naturaleza emprendida por los primeros "físicos" griegos y de la profunda visión místico-matemática de Pitágoras; desde la filosofía como la teoría platónica del alma y las Ideas, es posible descubrir el carácter inmortal del alma.

No se dice, por cierto, que el alma inmortal sea patrimonio del filósofo. Lo es de todo hombre en la medida en que piensa. En la medida en que es un cuerpo animado por un cielo de Ideas, que es el lugar del alma. El hombre está instalado en un mundo de Ideas, por más que lo ignore y apenas sepa usar las palabras que las designan.

La filosofía discierne esta verdad. La noción de justicia, de verdad o libertad, la identificación que cada cual hace de sí mismo, lo que nombra como dios, o como amigo o enemigo -por ejemplo- son señales aparentemente claras de una inteligencia que opera con ellas en el orden práctico o teórico, en niveles de comprensión muy diversos. Las Ideas se divisan a medias o con nitidez, como los paisajes, pero en ellas todo hombre está instalado, quiéralo o no.
El argumento de Platón, sobre la inmortalidad no será más que una apelación a su misma teoría, una puesta en práctica de lo que ha dicho, el ejercicio de la filosofía que Sócrates practicó. ¿Qué es el alma, bajo esta luz?. La pregunta debe apuntar a la Idea que la rige y ser capaz de esclarecerla. Y Platón afirma que la Idea que rige al alma, el principio desde el cual el alma puede ser descubierta en su propia realidad, es la vida. Atribuir la muerte al alma equivaldría a atribuir al número tres el carácter de par, que no va para nada con su propia índole de número impar; sería confundirlo con el dos o con el cuatro, por ejemplo, es decir, con algo que es distinto. Al decir que el alma es mortal la confundimos con el cuerpo, con el cual es cierto que está íntimamente unida, pero sin ser lo mismo que él. La mismidad del alma es otra y en ella lo que se descubre es puramente la vida.
Este es el hallazgo de la filosofía que Sócrates practicó y es su verdadera Apología. Si la vida no da razón del alma y, por consiguiente, de su inmortalidad, como Sócrates admite, habría que proponer una alternativa. El pensamiento es una acción incesante que pone a prueba sus propias formas. Esta es la fuente original de la filosofía. Sócrates ha descubierto la Idea -Vida- que permite entender la naturaleza del alma. Y ha establecido una concordancia entre el alma y la vida en la praxis de su propia existencia. Esta idea esencial del alma y su concordancia ha sido descubierta por obra de una conquista que

el alma hace de su mismidad. Esta mismidad del alma es el pensamiento. Y el ejercicio del pensamiento descubridor de la realidad misma de una cosa -del alma en este caso- es la filosofía. El proceso es circular, es una vuelta sobre sí, un reconocimiento de que en el principio está el fin; el ciclo del eterno retorno (palingenesia) o la memoria (anámnesis) no son sino prefiguraciones del alma. El pensamiento descubre, así, la verdad del alma, el alma en su misma esencia; y la descubre esencialmente como vida. La concepción del alma ganada en la experiencia filosófica da razón de esta verdad capital de la metafísica en la cual la inteligencia y el pensamiento asumen su figura personal. El pensamiento, entonces, no es el producto de una conciencia o de un sujeto trascendental que operen en el vacío. El alma constituida en el pensamiento se descubre a sí misma como vida en el saber de la realidad.

CAPÍTULO II

Los Límites de la Ciencia

FEDÓN Y TEETETO. ¿QUÉ ES LA CIENCIA?

Teeteto es un Diálogo que Platón escribe en una etapa de la evolución de su pensamiento posterior a aquella a la que pertenece el *Fedón.* Los historiadores del pensamiento de Platón consideran que este último Diálogo corresponde a un momento de madurez, que se expresa en la teoría de las Ideas. *Teeteto*, y luego *Sofista*, en cambio, pertenecerían a una nueva búsqueda, a una salida del núcleo propio de la filosofía de Platón. Se acude, entonces, a categorías modernas para caracterizar esta búsqueda. En *Teeteto* el problema es el de la ciencia. En *Sofista*, es el problema del ser. Se trata, pues, de cuestiones con plena vigencia en el pensamiento moderno. Epistemología y Ontología serían palabras actuales que permitirían caracterizar el contenido de estos Diálogos que Platón escribe a partir de la madurez de su pensamiento cifrada en la teoría de las Ideas.

De una antropología construida sobre el alma, el pensamiento y las Ideas, a una epistemología como teoría acerca de la ciencia y a una ontología como ciencia del ser: tal sería el periplo que cumple el pensamiento fundacional de la filosofía en su estructura metafísica dentro de los diálogos de Platón.

Se discute, entonces, hasta qué punto la teoría de las Ideas conserva validez en *Teeteto* y *Sofista*, o qué perspectivas se abren a partir de estos Diálogos. No siempre los estudiosos de Platón apegados a una historia interna de su pensamiento, seguida con las disciplinas de la filología, vinculan *Fedón* y *Teeteto* como no sea para preguntarse si todavía en *Teeteto* las Ideas del *Fedón* conservan vigencia, o si el pensamiento de Platón ha tomado ya nuevos rumbos. Otros, principalmente filósofos contemporáneos del medio anglosajón, más bien ajenos a la filología, desarman el Diálogo, lo tratan como si fuera un texto de Wittgenstein y especulan sobre pasajes aislados

del mismo que parecen ser propios de la filosofía contemporánea. Pienso que hay un ligamen esencial entre *Fedón* y *Teeteto*, al margen de lo que la historia o la filología puedan decir, pero no al margen de la estructura intelectual de estos Diálogos, de la obra de pensamiento que hay en ellos, del argumento específico que estos textos concretos ofrecen. Esta posibilidad de vincular desde dentro dos Diálogos que parecieran distantes, sin romper la unidad cerrada de cada uno, habla a nuestro entender, de lo que bien cabe llamar filosofía de Platón o, para ser más precisos en la línea que hemos propuesto, habla de la filosofía en Platón.

Fedón es una teoría acerca del alma. La mismidad del alma involucra un saber en el cual el alma sabe de sí misma. Esta reflexión fundamental del alma es el pensamiento. A su vez, la operación del pensar constituye el conocimiento, en su sentido más amplio; *eidenai*, *sophía*, serán palabras que Platón empleará en *Teeteto* para nombrar estas formas más generales del saber.

Pues bien, ahora, en *Teeteto*, Platón pregunta por una modalidad fundamental del saber, que los griegos llamaron *episteme* y que seguramente es una de las categorías esenciales de nuestra cultura: la ciencia. ¿Qué es la ciencia, cómo caracterizar esta modalidad tan rica y singular del saber que se ha convertido en rasgo esencial de una cultura, particularmente en el mundo moderno? Esta es la pregunta que Sócrates, en el *Teeteto*, trae al círculo de atenienses que cultivan las matemáticas.

UNA MAYÉUTICA DE LAS CIENCIAS

Teeteto -quien dará nombre al Diálogo- y Teodoro, su maestro, los interlocutores de Sócrates en este texto, son efectivamente dos de los más grandes matemáticos de la época clásica de los griegos;

podría decirse dos de los creadores de la geometría. Algunos de los principales hallazgos registrados en la obra de Euclides, en efecto, son atribuidos originalmente a esos hombres. Podría decirse, pues, que en *Teeteto* hay un diálogo de la filosofía (Sócrates) con las matemáticas (Teodoro y Teeteto); o, si se quiere, de la filosofía y las ciencias. Las matemáticas aparecen aquí como un complejo de disciplinas, como un conjunto de saberes del que forman parte la geometría, la astronomía, el cálculo, la música. Estos saberes integrarán el cuadrivio de la educación liberal como fue concebido más tarde en los Estudios Generales que dan origen a la Universidad en la Edad Media. Es lo que Teodoro enseña en Atenas. En este contexto intelectual se muestra la figura de Sócrates en el Diálogo que ahora analizamos y la pregunta que en él plantea le retrata de cuerpo entero y a la vez deja abierta una cuestión capital, todavía en el pensamiento contemporáneo. Sócrates pregunta a los matemáticos griegos ¿qué es "ciencia"? Ciertamente la cuestión tiene cabal vigencia en estos días y puede decirse que ha recorrido el pensamiento moderno como asunto capital. Las primeras aclaraciones del diálogo son muy significativas. Lo que Teodoro enseña y que puede quedar comprendido bajo el nombre global de matemáticas es un conjunto de saberes bastante diferenciados por sus objetos: las figuras en el espacio, los astros del cielo, los sonidos o los números, son cosas diversas. Entre todas ellas hay, no obstante, cierta unidad que pareciera expresar la idea de "matemática" como un nombre común, como un universal. Así concebida, la matemática constituye propiamente la ciencia dentro del plan de educación que Teodoro enseña.

Sócrates en rigor no pregunta qué es matemática, como pudiera esperarse en atención al saber de sus interlocutores, sino hace otra pregunta que pareciera comprender aquella y, a la vez, desbordarla.

Esto queda de manifiesto cuando Teodoro rehúsa ser quien aborde la cuestión trasladándola a su más joven y brillante discípulo, Teeteto. "Yo no estoy acostumbrado a este tipo de discusión y tampoco tengo ya edad para acostumbrarme" (146 b.), dice Teodoro. A la juventud, en cambio, "le es posible hacer progresos en todo" y por eso recomienda a Sócrates que no suelte a Teeteto con quien ha comenzado a dialogar.

La distinción inicial que Sócrates hace precisa el sentido de su pregunta. El no habla de las ciencias que Teodoro enseña, no habla de matemáticas: las supone. El no pretende registrar esa diversidad de saberes; no pide una enumeración, ni una descripción, o una narración acerca de los saberes poseídos, en una palabra, no busca simplemente reiterarlos en otro lenguaje. Es lo que Teodoro comprende y lo que anima a Teeteto. Sócrates va más allá de esos saberes, a partir de la realidad de los mismos. Sócrates abre un nuevo horizonte a la cultura de los atenienses representada en ese selecto círculo de matemáticos. Sócrates apunta a cierta unidad de fondo que preside al saber matemático y a la diversidad de sus disciplinas y que constituye lo que llamará ciencia (*episteme*). En primera aproximación, pues, *Teeteto* plantea una epistemología, un saber acerca de las ciencias reunidas en la matemática.

La pregunta de Sócrates no es, en esencia, diferente de la pregunta que hará Kant a partir de la ciencia moderna y de su índole físico-matemática. ¿Cómo son posibles los juicios que constituyen la ciencia físico-matemática de Galileo, Descartes y Newton?, dirá Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Este es el sentido que tiene ya el Diálogo de Platón que interroga a los matemáticos griegos por el significado de la ciencia. Pero la respuesta no la darán los matemáticos interlocutores de Sócrates, ni tampoco la da Sócrates. Es, más bien,

la cuestión de una mayéutica, de un análisis en profundidad de las cargas de contenido implícitas en un saber, pero ignoradas por él mismo y no resueltas al interior del mismo. En *Teeteto* Platón pondrá de manifiesto el carácter aporético del saber propio de la ciencia, su incompletud radical, su indecidibilidad, lo que Godel en nuestro tiempo elaboró en un teorema lógico acerca de elementales sistemas deductivos.

El análisis que Platón desarrolla en *Teeteto* no abandona el lenguaje de la ciencia, pero le conduce a una experiencia de su límite dejando abierto, mayéuticamente, el horizonte desde donde ese análisis puede llevarse a cabo y esos límites pueden ser reconocidos. Ahora bien, este horizonte no es otro que el que fuera propuesto en el *Fedón*. La idea del alma, la acción del pensamiento y la noción de ser, presiden la mayéutica epistemológica del *Teeteto*.

AISTHESIS, DOXA, LOGOS: TRES HIPÓTESIS PARA DEFINIR LA CIENCIA

Obsérvese cómo elabora Platón en este Diálogo la cuestión que plantea y podrá advertirse que lo hace estrictamente con arreglo a los principios propuestos en el *Fedón* para la dialéctica, es decir, para el saber filosófico.

La "segunda navegación" de Sócrates, de la que habla el *Fedón*, aquella en la que propiamente conquistó su pensamiento, alimentado primariamente por toda la experiencia intelectual de los griegos desde Homero hasta Anaxágoras, avanza a impulsos de dos velas conjugadas. Una es la contemplación de las Ideas como hipótesis básicas en las que la inteligencia se refugia y otra es la concordancia con que las cosas participan de las Ideas. Contemplar Ideas y establecer su concordancia con las cosas, es decir, establecer la forma como las

cosas participan de las Ideas es, en rigor, el saber del filósofo, es la sabiduría que Sócrates inaugura y con la que hace esa experiencia de la muerte que es el saber de la vida. Todo esto fue puesto de manifiesto en el análisis anteriormente hecho del *Fedón*.

Teeteto propone tres grandes Ideas, tres hipótesis básicas desde las cuales podría definirse la ciencia. Las palabras griegas que nombran estas Ideas son: *aisthesis*, *doxa* y *logos*. En la traducción de Vallejo Campos del *Teeteto* se las ha vertido como percepción, opinión y explicación, respectivamente. Podría también traducírselas sensación, juicio, razón. Lo que importa no son las palabras, sino lo que con ellas se quiere decir y sobre ésto hay que hacer algunas precisiones.

En el Diálogo las tres nociones se proponen sucesivamente y parece de cajón que quienes lo explican adopten como criterio que en el *Teeteto* se proponen tres definiciones de "ciencia". Desde luego puede advertirse que hay bastante desproporción en el tratamiento de cada una. *Doxa* y *logos* juntos merecen menos espacio que *aisthesis*. *Doxa* y *logos* parecen íntimamente ligados, de tal manera que bien pudiera comprenderse el planteamiento platónico como una contraposición entre *aisthesis*, por una parte, y el binomio *doxa-logos*, por otra. Consideremos lo que está implicado en todo ésto.

Aisthesis nombra fundamentalmente la operación cognoscitiva que tiene su base en los sentidos. Traducirla por percepción parece correcto ya a la luz de la psicología, pero también de un pensamiento filosófico como el de un Leibniz, un Kant o un Merleau-Ponty. Se trata, aquí, de un modo de saber inmediato configurado a partir de un dato de origen fundamentalmente físico.

Sin embargo, Platón habla en un sentido muy amplio de percepción. En 156a. menciona concretamente operaciones de los sentidos como "la visión, la audición y el olfato, el frío y el calor". Pero añade

"el placer y el dolor" y luego "el deseo y el temor" para concluir todavía "las percepciones que no tienen denominación son innumerables". En el lenguaje moderno bien pudiera decirse que la "percepción" platónica corresponde a la "empirie" aristotélica, a la "impresión" de Hume, a la "experiencia" de Kant, a la "vivencia" de Husserl. La idea de percepción involucra en el texto platónico las sensaciones y lo que después se llamará sentimientos, pasiones, emociones; es todo un compacto de la experiencia.

Doxa, a su vez, tiene un claro doble sentido que Taylor ha distinguido bien. Uno es el de los primeros Diálogos en los que *doxa* corresponde a un saber incierto, con una alta dosis de subjetividad. Todavía hoy vale este sentido cuando se dice, por ejemplo, "esto es materia de opiniones muy diversas", o "se trata de una materia opinable", o "será su opinión pero no la mía". En los Diálogos maduros, en cambio -y es el caso de *Teeteto*- *doxa* designa el juicio. La tercera Idea que conduce a una definición de "ciencia" es *logos*, otra palabra cargada de significados que bien puede traducirse sencillamente por razón.

LA FILOSOFÍA EN LOS DIÁLOGOS

En consecuencia, percepción, por una parte, juicio y razón aparejados, por otra, constituirían la ciencia. Esta vendría a ser un complejo del saber forjado por la experiencia (*aisthesis*), la operación judicativa del entendimiento (*doxa*) y el discurso racional que explica o demuestra (*logos*). Datos inmediatos de la sensibilidad, estructura proposicional, discurso lógico demostrativo, trenzarían el saber científico como elementos de una epistemología que Platón analiza en *Teeteto* y que podrá reconocerse más tarde tanto en el pensamiento de Aristóteles como en el de Kant. Estamos, así, en la avenida central de la filosofía. Ahora bien, la *aisthesis* está ligada fundamentalmente

al cuerpo, a sus sensaciones, a estados suyos como el placer y el deseo. *Doxa* y *logos*, en cambio, son cosa del alma, como habrá de verse más adelante. En el planteamiento básico de este Diálogo reaparece, pues, el binomio del *Fedón*: alma-cuerpo, ahora en un nuevo contexto.

El análisis de la percepción sensible, de la experiencia, que se desarrolla en *Teeteto* proyecta estas páginas de Platón hacia la *Metafísica* de Aristóteles y al análisis de la experiencia que se hace en las líneas iniciales del libro primero (980-981). En seguida al lema escolástico según el cual nada habría en el entendimiento que antes no estuviera en los sentidos. Siguiendo la misma línea es posible ir a la fórmula cartesiana: *abducere mentem a sensibus* y llegar al proceso de la duda propuesto en la primera de las *Meditaciones Metafísicas*, que casi a la letra recoge pasajes del *Teeteto* (A.T. IX, 18-19). Finalmente el asunto remite a la frase inicial de la *Crítica de la Razón Pura*: "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia" (B.1).

A su vez el tema del juicio y de la razón, las otras Ideas que Platón moviliza para comprender la ciencia, remiten a los *Analíticos* de Aristóteles, al *cogito* cartesiano, al "entendimiento" y la "razón" kantianos, al "espíritu" hegeliano. Las vicisitudes de todos estos tópicos centrales del pensamiento filosófico están prefiguradas en el minucioso análisis de la ciencia que Platón hace en *Teeteto*, cuyas significaciones quedan latentes a todo lo largo de la historia del pensar filosófico.

El alma es en sí misma saber y principio de saber, *phrónesis*, pensamiento. Así lo ha propuesto el *Fedón*. En el saber el alma vuelve sobre sí y en este regreso sabe de sí y, a la par, aprehende el ser mismo de las cosas. Este acto de concentración del alma en su

identidad constituirá la filosofía. En *Teeteto* la cuestión va a ser, ahora, cómo ese saber fundamental del alma llega a convertirse en el conocimiento firme y complejo de la ciencia. El saber que ilustran los matemáticos griegos plantea el problema desde la otra cara, es decir, desde las formas concretas y diseminadas que el saber ha asumido y cuya unidad se reconoce ya bajo la noción de matemática que reúne esas formas. Es la doble cara de este Diálogo. Si en *Fedón* el punto de partida fue el alma, en *Teeteto* lo son las ciencias.

El pensamiento de Platón abre, así, el camino de la filosofía; pero no como un precursor ya arcaico de una larga historia que llega a nosotros y de la que pudiéramos desprendernos en vista de formulaciones más actuales que hayan adquirido mayor densidad en virtud del progreso de los conocimientos. Quizá lo que caracteriza a la historia en su más hondo significado es justamente que uno no puede desprenderse de ella, como no sea en un gesto de vacía arrogancia; cuya consecuencia, se ha dicho, sería verse obligado a repetirla. El pensamiento de Platón no es arcaico, es actualísimo; no es que meramente anticipe, divise o prefigure lo que habrá de ser el pensamiento filosófico. Es que sus formulaciones no están superadas y muy difícilmente se alcanza en toda la historia del pensamiento filosófico un grado de belleza y sencillez, de claridad y dramatismo, de equilibrio y mesura intelectual como en los Diálogos. El pensamiento ulterior desde Aristóteles hasta Heidegger no lo sustituye, no lo margina, ni lo supera: más bien lo ilustra. Comprendemos mejor a Platón desde Kant y Descartes, por ejemplo, pero no es menos cierto que la frescura original del pensamiento de un Descartes o un Kant se respira en los Diálogos. Un estudio de Platón es, pues, un estudio de la filosofía. La filosofía cabe leerla esencialmente en Platón.

¿QUEDA INCONCLUSO EL TEETETO?

Se ha dicho a veces que Platón no lograría concluir sus Diálogos y *Teeteto* sería un ejemplo. Que en ellos las cuestiones planteadas quedarían pendientes. Y, entonces, benévolamente se le concede el mérito del planteamiento. Esta me parece una opinión entre superficial y filistea. Por su misma naturaleza el saber es cosa abierta y pendiente. No está clausurado. Y los Diálogos, desde luego, quedan abiertos en este sentido. Lo que no quita que tanto *Fedón* como *Teeteto* estén perfectamente redondeados dentro de sus límites propios.

En *Teeteto* Platón lleva a cabo un análisis de la ciencia a partir de hipótesis básicas propuestas con arreglo a un método definido y fundado en el *Fedón*. En la ciencia hay experiencia y juicios, datos e ideas, percepción y razón. Pero éstas no son piezas que se agreguen, sino que se articulan en una teoría. El problema que se plantea es de qué modo se articula el proceso cognoscitivo, qué género de concordancia puede establecerse a partir de las Ideas que son las hipótesis básicas, los *logoi* en los que la inteligencia se refugia para llegar a comprender qué es la ciencia. ¿Hasta dónde la percepción y sus datos puede llegar a constituir ciencia? ¿Por qué se hace necesaria la estructura proposicional del juicio? ¿Por qué el juicio reclama un discurso lógico, una demostración o explicación, lo que Platón llama aquí *logos*, para constituir ciencia?

Sócrates, dando entrada a esas tres hipótesis básicas -percepción, juicio, razón- mostrará en *Teeteto* hasta qué punto cada una de ellas está expuesta a destruirse a sí misma. La mera percepción, la experiencia en un uso pragmático, puede llegar a aniquilar el conocimiento conduciendo a lo que será un saber acerca de nada; que equivale a no saber. El juicio, a su vez, tropieza con un gran escollo: lo falso y, por

consiguiente, el juicio falso. De donde la necesidad de la razón, es decir, de fundar, de dar una explicación, de demostrar. Pero la razón en la ciencia tiene también límites y problemas internos quizá insolubles. La ciencia, por consiguiente, está limitada desde sus propios orígenes, desde las Ideas que la rigen. La acción de la inteligencia salva a la percepción. No obstante, debe encarar un doble binomio que pone límites a sus pretensiones de saber. Ellos son: ser y no ser; verdad y falsedad. En el *Sofista* Platón recoge y enlaza esta doble temática. *Teeteto* la registra en el estricto plano de la ciencia. El argumento de Platón corre entre las líneas de sus Diálogos y genera la filosofía.

Sócrates ha comenzado diciendo que ni siquiera se posee una artesanía elemental como la zapatería, o el arte de hacer muebles, que involucran cierto saber, si no se ha averiguado lo que es la ciencia, si se ignora lo que es el saber mismo y sus límites (147 b.). *Teeteto* es una toma de conciencia mayéutica de esta modalidad del saber que es la ciencia, cuyo modelo cabe reconocer en las matemáticas y que constituye el plan educativo de los atenienses. ¿Qué hace posible la ciencia y cuáles son sus límites?.

MAYÉUTICA Y SABER DEL ALMA

Sigamos el detalle de la argumentación socrática. Platón presenta al matemático Teeteto como un adolescente de quien Teodoro, su maestro, hace un singular elogio: "nunca he conocido a nadie que estuviera dotado de unas cualidades naturales tan admirables" (144a.). Teeteto fue efectivamente uno de los grandes matemáticos griegos que habría hecho importantes contribuciones en el campo de la llamada geometría de los sólidos -cubo, tetraedro, octaedro, decaedro, dodecaedro, pirámide, icosaedro- y en la teoría acerca de las

magnitudes irracionales como la raíz cuadrada de 1. Proclo en su *Comentario* a Euclides lo distingue y al parecer Teeteto sería el autor original de algunos de los libros de la *Geometría* de Euclides. En su elogio de Teeteto, Teodoro dice a Sócrates: "se parece a ti" (143e.). Se puede pensar, pues, que el Diálogo en cierto sentido es un diálogo de Sócrates consigo mismo, con su propia juventud; un diálogo entre dos edades, del filósofo con el matemático, como tratamiento mayéutico de las aporías que envuelve el pensar matemático constitutivo de la ciencia. Sócrates plantea la cuestión en términos precisos: ¿Qué diferencia cabe establecer entre *sophía* y *episteme*? La primera apuntaría al saber en un sentido amplio; *episteme* es la forma específica de la ciencia, es decir, de aquello que Teeteto cultiva y Teodoro enseña. ¿Qué es "ciencia" (*episteme*)? pregunta Sócrates. Teeteto cautelosamente remite a los saberes que ha aprendido de Teodoro, desde luego, la geometría. Pero Sócrates le dice que se muestra demasiado generoso "al enumerar tantas y tan variadas cosas en lugar de la única, sencilla y simple que se te pedía" (146d.).

A la cautela Teeteto suma la agudeza y de inmediato comprende que la pregunta de Sócrates tal vez reclama una metodología como la que ya Teodoro puso en práctica al hacer el reconocimiento de la inconmensurabilidad de ciertas relaciones matemáticas. Ello le llevó a una distinción de dos clases fundamentales de números: aquellos que son producto de un número multiplicado por sí mismo -como es el caso del 4, del 9, o del 16- que corresponderían a la figura de un cuadrado equilátero, y otros que no son producto de la multiplicación de un número por sí mismo y que a su vez corresponderían a la figura del rectángulo. Se trata, pues, de un método de división y análisis que conduce a unidades y correspondencias sintéticas que la matemática ha puesto en práctica en el campo de los números y las

figuras. Teeteto capta que la cuestión de Sócrates, "una de las cuestiones más difíciles que se pueden investigar" (148c.), viene a ser, análogamente, cómo "referir los muchos saberes con una sola definición" (148d.). "Muchas veces he intentado examinar esta cuestión" (148 e.) dice Teeteto; pero, "no he oído a nadie que haya dado una respuesta"; sin embargo, "no he dejado de interesarme en ello".
Queda descrita así de la manera más viva y concreta lo que para Sócrates es condición necesaria del saber: haber formulado realmente la pregunta. Dicho con la metáfora socrática: "haber sufrido los dolores del parto" (148e.). Es entonces que Sócrates puede intervenir procediendo en el estilo de su madre que ayudaba a dar a luz en su oficio de partera. No distinto es el oficio de Sócrates, la mayéutica, como capacidad de alumbrar en el alma el concepto. El conocimiento es una forma de nacimiento, como se ha dicho en francés: con-naissance (Claudel).
Pero aquí hay algo más que una metáfora: hay una idea de enorme alcance. En rigor Sócrates está diciendo que el saber no se aprende sino de sí mismo, que es un traer a la luz aquello que ya se tiene. Por eso Sócrates dice que él no sabe aquello por lo que pregunta; que él mismo no tiene la respuesta y que ésta sólo puede ser alcanzada en el diálogo y por el otro. El diálogo es el proceso de gestación de lo que el alma concibe. Sócrates es sólo un mediador. El saber es cosa de uno mismo, de la mismidad de cada cual, de su alma.

PERCEPCIÓN, APARIENCIA, MOVIMIENTO. EL SER DEBE ELIMINARSE

Teeteto propone, entonces, una primera Idea como hipótesis básica que permitiría definir la ciencia: la Idea de percepción (*aisthesis*). La ciencia dependería fundamentalmente de los datos empíricos

que son materia de una captación directa e inmediata. En ellos mismos estaría la clave del saber científico.

Frente a esa tesis radical la mayéutica socrática procura esclarecer lo implicado en ella. La mayéutica es una hermenéutica. Ahora bien, la tesis de un empirismo radical implica la afirmación fundamental de la sofística que Protágoras expresó: "el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son" (152a.). Vale decir "las cosas son para mí tal como a mí me parece que son", lo que no es una mera tautología pues lo que se está diciendo es que percepción equivale a apariencia (152b.). Ahora bien, si la ciencia depende del aparecer (apariencia) y parecer (percepción), lo que contiene será siempre y por principio "algo que es". Pero en el sentido de que lo que aparece y me parece no puede ser sino así como aparece y parece. El ser es apariencia y percepción. De lo contrario no aparecería, no sería la apariencia que efectivamente es. Por consiguiente, el dato de percepción como apariencia que parece, es a la vez, "infalible" (152c.): yo no puedo equivocarme en que a mí me parece lo que me aparece. En todo ésto no hay sino una identidad.

Una exégesis del saber cifrado en la percepción deja en claro el subjetivismo relativista que de suyo comporta el saber así concebido. Y, a la vez, muestra el escepticismo que, paradojalmente, va implicado en la evidencia infalible del dato perceptivo que, no obstante, vale sólo para mi. La fuerza con que afirmo la validez de lo que a mí me parece, la infalibilidad de la evidencia, es la misma fuerza que destruye su validez más allá del estrecho ámbito subjetivo.

Esta primera exposición de la mayéutica aplicada a la percepción muestra a la sofística con la piel de cordero del relativismo escéptico. El hombre como medida arroja a la subjetividad del saber y gana su

consagración en las variadas formas de escepticismo, que no cesan de aparecer montados sobre esta dimensión primaria del conocimiento. Pero debajo de esa idea hay una tesis metafísica de muy vasto alcance. Lo que en rigor se está diciendo es "ninguna cosa tiene un ser único en sí misma" (152d. y 153c.). En esto coincidirían prácticamente todos, aun sin saberlo: tanto Protágoras como Heráclito, tanto Homero como Empédocles. El único disidente sería Parménides (152e.). Es la tesis metafísica del movimiento, idea clave de la filosofía griega y, luego, de la ciencia moderna. Es por el movimiento de la bóveda celeste y del sol "que todo se preserva entre los dioses y los hombres" (153d.). Las formas del reposo corrompen y destruyen las cosas. El movimiento constituye "el bien para el alma y para el cuerpo" (153c.). Pero esta tesis, seguida con rigurosa consecuencia, lleva a una conclusión radical: "nada te aparece lo mismo, ni siquiera a ti" (154a.). Y esto no puede ocurrir, porque ni siquiera "tú mismo permaneces igual a ti mismo" (154a.).

La afirmación de que "nada es en sí y por sí", o que "ninguna cosa tiene un ser único en sí misma", que están en la base de lo que la percepción permite saber, conduce a la formulación más definitiva que la hermenéutica socrática aplicada a esa Idea alcanza: "el ser debería eliminarse" (157b.). Modernamente se le oirá decir a Kant: el ser no es un predicado real. La crítica de la metafísica puede concentrarse en esa frase. En consecuencia, toda palabra que atribuya estabilidad a las cosas: palabras como algo, de alguien, mío, esto, aquello, no procederían sino de la ignorancia y de la costumbre de usarlas, pero carecerían de sentido (157b.).

Teeteto se marea un poco con todo lo que Sócrates descubre en su primera y, seguramente, ingenua afirmación: "no llego a comprender si dices estas cosas porque representan tu opinión o con la

intención de someterme a prueba" (157c.). Sócrates le responde: "no sé nada de tales afirmaciones". La mayéutica debe ayudar a Teeteto a alumbrar su propio pensamiento (157d.). En primera aproximación, a Teeteto le parece "sorprendentemente razonable" la afirmación de que "nada es". Está dispuesto a aceptar, guiado por la exégesis de Sócrates, que "lo bello y lo bueno" (157d.) caen bajo el nihilismo que puede descubrirse en el desarrollo que progresivamente lleva de la percepción a la apariencia, de la infalibilidad al escepticismo, del movimiento a la eliminación del ser y de su lenguaje. ¿No es, acaso, una situación que perfectamente puede reproducirse en el mundo contemporáneo con sólo leer algunas páginas, por ejemplo, de Foucault, Derrida o Rorty?

Sócrates no se queda tan fácilmente tranquilo. Y lo primero que intenta para echar por tierra su propia exégesis es un par de contraejemplos que permitirían destruir la presunta infalibilidad de la percepción. Son los ejemplos clásicos del sueño y la locura que Descartes recogerá casi a la letra en la primera de sus *Meditaciones Metafísicas*. En ambos estados se perciben con infalible convicción cosas que son manifiestamente irreales, tal que cualquiera puede advertir que no son como se las percibe, de manera que la percepción se muestra en ellos como francamente engañadora. Platón llega a decir, y Descartes lo repetirá: qué prueba cabe ofrecer de que en este momento dialogamos estando despiertos ¿acaso en el transcurso del sueño no podemos tener la misma experiencia?

Sócrates acumula nuevos argumentos. Si sólo se sabe lo que se percibe, ¿habrá que admitir que lo que se recuerda, pero no se percibe, no se sabe? En situaciones de peligro como las que se producen en la tempestad, en la guerra, en la enfermedad ¿acaso no están todos de acuerdo en que algunos hombres son más competentes y saben

más que otros y es en ellos en quienes se confía? ¿Ha de admitirse que el saber de un hombre no puede ser inferior al de otro, o al de un dios? ¿En qué consiste, entonces, la sabiduría de Protágoras y cómo justifica los honorarios que cobra por enseñar? Protágoras tendría que aceptar que quienes opinan lo contrario de lo que él mismo opina están en la verdad tanto como él.

ATAQUE Y DEFENSA DE PROTÁGORAS. EL PRAGMATISMO DEL SOFISTA

Nada es en sí mismo; no hay ninguna mismidad o identidad de una cosa. A lo sumo procesos que entran en relaciones cambiantes autodestructivas. El más radical nihilismo fue perfectamente concebido por Platón y a él conducirían tres tesis coincidentes que la mayéutica socrática ha permitido alumbrar en la inteligencia de Teeteto: la tesis sofística de Protágoras sobre el hombre como medida, la tesis de Heráclito de que todo está en movimiento y la tesis primera de Teeteto de que la ciencia radicaría en la percepción. Los interlocutores de Sócrates quedan perplejos. "Por los dioses, exclama Teodoro, dónde está el error" (161a.). Protágoras es un amigo mío, aclara, y no me gustaría que se viera refutado nada más que por concesiones que yo hiciera. Sócrates, entonces, asume la posición de Protágoras. Esta ductilidad suya pareciera ser la de un excelente sofista y el mismo Aristófanes le confundió con ellos. Sin embargo, Sócrates ha transformado el arte del sofista en algo muy distinto, en una mayéutica que es todo lo contrario de un juego mercenario. La mayéutica es, por el contrario, un alumbramiento del alma.

Su defensa de Protágoras posee toda la elocuencia y agresividad del discurso propio del sofista. "Habláis demagógicamente -comienza

diciendo Sócrates en nombre de Protágoras- hacéis comparecer a los dioses, a los que yo excluyo de mis discursos, sin pronunciarme sobre si existen o no. Sólo decís lo que os consienten los oídos de la multitud" (162d.). Siempre en nombre de Protágoras, Sócrates se vuelve contra sí mismo: "te comportas con gran frivolidad, Sócrates" (166a.). "Yo quedo refutado solamente si el interrogado responde como lo haría yo". Por consiguiente, "enfréntate con más nobleza a lo que realmente estoy diciendo" (166b.-c).

La interpretación equívoca que se ha hecho de la tesis sofística dando pábulo a las críticas, descansa sobre el desconocimiento de la idea esencial que la sostiene. Suponer que el recuerdo de una impresión pasada haya de permanecer en uno tal como fue al experimentarla. Suponer que una misma cosa es lo que parece distinta a una persona sana y a una persona enferma, o en el sueño como en la vigilia. Suponer que Protágoras es sabio porque conozca la verdad acerca de algo. Todas estas suposiciones ignoran o no comprenden el alcance de la afirmación básica descubierta como el soporte de la idea inicial de Teeteto: no hay algo que tenga unidad en sí mismo. La impresión experimentada y recordada son percepciones diversas; no es el mismo el hombre sano y el hombre enfermo, o el dormido y el despierto, no es la misma la percepción de uno y otro y la sabiduría de Protágoras no consiste en que conozca de verdad cosas que otros no conocen, sino en que posee una capacidad de provocar un cambio en otra persona, de asimilar el movimiento y obrar desde él. Pensar de otra manera involucra un sustancialismo, la postulación de una entidad que permanece en sí misma. Pero esto justamente es lo que ha sido negado y refutado por los sofistas.

El sofista no pretende enseñar verdades, transmitir un conocimiento que él posea. El sofista se mueve en un plano que Protágoras llama

de la educación. La educación no es sino un arte de transformar, el educador no es otra cosa que un agente de cambio. Así como el médico mediante una droga produce un cambio en el estado de salud y conduce de un estar enfermo a un estar sano, lo mismo hace el sofista: su discurso es una droga persuasiva llamada a provocar un cambio de estado. Los oradores sabios son los que procuran que a las ciudades les parezca justo lo que les convenga más; no queda claro de quién ha de ser la conveniencia, pero sí que lo que está en juego no es otra cosa que las conveniencias, intereses o beneficios que los hombres persiguen. Protágoras concluye desafiantemente: si quieres discutir mi doctrina de que cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es y quieres hacerlo por medio de preguntas, hazlo, pero "no cometas injusticia con tus preguntas" (167e.).

EDUCACIÓN Y LIBERTAD

El cuidadoso análisis que Sócrates ha hecho de la percepción como principio del saber científico prácticamente concluye en una destrucción radical del saber. Para explicar esta situación, Sócrates remite a un tema central del pensamiento griego que define el oficio del sofista: es la "educación", *paideia* (167a.). Aquí parece estar la raíz del problema. Pero la *paideia* sofística expresa fundamentalmente una capacidad de provocar cambio, es decir, nada más que un poder autónomo, una fuerza autorregulada, que bien puede llamarse voluntad de poder, en el lenguaje de Nietzsche. Esto es lo que hay en la base de la ciencia definida desde la percepción, es decir, como un radical empirismo.

A esta altura del Diálogo Platón introduce lo que él mismo llama una "digresión" (177c.) en un texto bien famoso que se prolonga por más de diez páginas y en el cual se hace el contraste entre dos

formas de educación. Este pasaje, que pareciera digresivo, sin embargo corona el análisis de la primera hipótesis y abre el camino hacia las otras dos hipótesis que, como ya dijéramos, forman unidad, el complejo juicio-razón. Desde aquí puede divisarse con claridad la arquitectura del Diálogo. Frente a la educación que el sofista propone y cuyo sentido es la convergencia de la triple tesis, la de Protágoras, la de Heráclito y, sobre ellas, la de Teeteto -*homo mensura*, movimiento y percepción, en las bases de la ciencia- ahora Sócrates propone otra forma de educación que es, justamente, la filosofía.

La educación como oficio del sofista; como la cultura de la Atenas de estos "sabios" a quienes Protágoras representa, es una educación que hoy pudiera llamarse meramente técnica, profesional, proyectada hacia la utilidad y beneficio individual y político. Este beneficio, en definitiva, es el poder. En la democracia ateniense el poder radica en la palabra ejercida por oradores políticos y abogados ante las magistraturas sociales, en el ágora y en los tribunales.

Esta forma de educación, sostendrá entonces Sócrates, roba el ocio, roba el tiempo y roba la libertad. No se componen discursos sobre lo que se desea averiguar sino sobre cuestiones que otros plantean, a las que hay que atenerse y hacerlo dentro de los plazos urgidos por el tiempo. Esos discursos están dirigidos a alguien que debe acogerlos y versan sobre asuntos puramente particulares. A raíz de todo esto, dice Sócrates, quienes reciben esta educación "se vuelven violentos y sagaces y saben cómo adular a su señor y seducirlo con obras. Pero, a cambio, hacen mezquinas sus almas y pierden toda rectitud. La esclavitud que han sufrido desde jóvenes les ha arrebatado la grandeza de alma, así

como la honestidad y la libertad, al obligarlos a hacer cosas tortuosas y al deparar a sus almas todavía tiernas, grandes peligros y temores, que no podrían sobrellevar aún con amor a la justicia y a la verdad. Entregados así a la mentira y las injurias mutuas, tantas veces se encorvan y se tuercen que llegan a la madurez sin nada sano en el pensamiento. Ellos, sin embargo, creen que se han vuelto hábiles y sabios" (173a.). Este retrato del sofista es un poderoso argumento *ad hominem.*

La educación por la filosofía hace hombres libres. Es una educación liberal (172d.). Sus discursos los componen "en paz y en tiempos de ocio". No están preocupados por su extensión o brevedad, sino solamente "por alcanzar la verdad" (172d.). Estos hombres ni siquiera conocen el camino hacia el ágora o los tribunales; no saben de leyes y decretos; no participan en intrigas de camarillas para ocupar cargos; no acuden a banquetes o fiestas con flautistas. Todo ésto, naturalmente, los expone a lo que le ocurrió a Tales, quien cayó a un pozo por mirar las estrellas, con gran regocijo y burlas de una criada tracia que así juzgaba su pretensión de saber cosas del cielo ignorando las que tenía a sus pies. Estos hombres investigan buscando "la naturaleza entera de los seres que componen el todo" (173e.).

Si pudieras convencer a otros como a mí, dice entonces Teodoro, "habría más paz y menos males" (176a.). Y se escucha a Sócrates hablar como en el *Fedón*: "los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esta razón es menester huir de él". Pero, ¿en qué consiste esta huida?: "en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible". Pues bien, esta semejanza, oímos decir a Sócrates una vez más en *Teeteto*, se alcanza "por medio de la inteligencia"; y añade "con la justicia y la piedad" (176a.-b.).

LA ACTIVIDAD INMANENTE DEL ALMA

En 176 c.-d. se resume la argumentación en torno a la primera hipótesis de Teeteto y a la doctrina que la sostiene. Sócrates la considera totalmente derrotada. "Si todo se mueve, cualquier respuesta sobre lo que quiera que sea, será igualmente correcta. Da igual decir que las cosas son así o que no son así" (183a.). Lo único impropio es haber dicho "así" y "no así", pues tales giros ignoran el movimiento. Por consiguiente, "los que sostienen esta doctrina deberían establecer otra forma de hablar". O, por lo menos hay que reconocer que "no disponen de expresiones adecuadas a sus propias hipótesis" (183b.). No obstante, Sócrates se muestra llano a aceptar que "las impresiones actuales de cada cual a partir de las percepciones y las opiniones correspondientes" sean irrefutables (179c.). Esto significa que, en este nivel de conocimiento, "percepción y saber son la misma cosa" (179c.).

Pues bien, a esta altura del análisis habría que examinar la tesis contraria. Es la tesis de Parménides: "la inmovilidad es el nombre que corresponde al todo" (180e.). Sócrates habría conocido a Parménides siendo él muy joven y Parménides un anciano "venerable y terrible" poseedor de una "profundidad absolutamente llena de nobleza" (1832e.-184a.). "La cuestión que ahora suscitamos es -dice Sócrates- de una dimensión extraordinaria. Si se examina incidentalmente recibirá un tratamiento indigno de ella, y, si se le dedica toda la atención necesaria, nos prolongaríamos tanto que dejaríamos a un lado el problema del saber" (184b.). En *Teeteto* la cuestión específica es el saber; ésta no deja lugar a la cuestión que la tesis de Parménides suscita: la cuestión del ser. A ella Platón dedicará el *Sofista*, un Diálogo íntimamente ligado a *Teeteto* dentro de un claro plan de ideas; nuestro próximo capítulo versará sobre el *Sofista*

La posición de Sócrates es nueva. No está con la tesis del movimiento,

con la que "todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo" (152e.). Pero tampoco lo está con Parménides, como habrá de verse al estudiar el *Sofista*. Sócrates "ha caído en medio de ambos bandos" (180e.).

Esta nueva posición de Sócrates es la filosofía. Es otra *paideia*, otra educación, otra forma de vida, contrapuesta a la sofística. Tal es el sentido de la digresión que cierra la crítica del complejo de ideas que Sócrates reúne en torno a la percepción. El lugar en el que la filosofía aparece en este Diálogo es el lugar justo. Ese complejo de ideas constituido por las tres tesis que Sócrates ha hecho converger en la primera hipótesis propuesta por Teeteto para explicar lo que es la ciencia, no es otra que la ideología del sofista. La filosofía es una cultura distinta, otra forma de vida. Ella abre el camino a una real comprensión de la ciencia. El argumento decisivo para recusar un saber fundado en la experiencia perceptiva no proviene tanto del trasfondo doctrinal que la hermenéutica socrática ha puesto de manifiesto con agudeza, sino de la naturaleza misma de la percepción y de dos de sus caracteres propios. Su carácter instrumental, primero: los ojos y oídos no son "aquello con lo que vemos y oímos", sino que son "aquello mediante lo cual vemos y oímos". Ellos son instrumentos del saber. Pero a través de ellos se alberga "una pluralidad de sentidos" (184d.). Y esta pluralidad -tal será el segundo de los caracteres de la percepción- genera una dispersión y heterogeneidad de tal manera que "no es posible percibir por medio de una facultad lo que percibes mediante otra" (185a.). Desde esta perspectiva, por consiguiente, no hay unidad del saber. Es la perspectiva del cuerpo y sus órganos cognoscitivos. Confiado a ellos, el saber se desintegra.

El saber supone la confluencia de todos los datos perceptivos "en una única entidad" (184d.). Esta entidad única y central sería el alma (184d.).

Respecto del color y del sonido cabe pensar no exclusivamente lo que el ojo o el oído dan a conocer. De ambos cabe pensar cosas como éstas: que cada uno "es", que uno es "diferente" del otro pero "idéntico" a sí mismo. Ahora bien, ¿qué órgano específico da a conocer "lo que todas las cosas tienen en común" (185c.)? Ninguno. Sócrates dice, entonces: "Yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común". Y estas "cosas comunes" que aparecen propuestas en página 185 del *Teeteto* son: ser y no ser, semejanza y desemejanza, identidad y diferencia, unidad y número, bello y feo, bueno y malo. Es decir, los trascendentales de la filosofía escolástica medieval: ser, unidad, bien, belleza, verdad, son cosas que el alma comprende y que valen tanto para lo que el ojo como para lo que el oído perciben. Serán trascendentales también en el sentido kantiano en cuanto dan la clave de la ciencia.

Porque, hay cosas que el alma examina "por medio de las facultades del cuerpo" (185e.); son los objetos de la percepción. Otras "que el alma intenta alcanzar por sí misma" (186a.). Este es el lugar del "ser", que es "lo que acompaña en primer lugar a todas las cosas" (186a.) y en torno a esa idea las nociones trascendentales; Platón menciona aquí el bien y la belleza. Los datos de la percepción, por ejemplo, dureza y blandura percibidos por el tacto están entregados a los órganos sensoriales del cuerpo. Pero el hecho de que unos y otros sean -el ser, *ousía*- así como su mutua oposición, "es algo que el alma intenta discernir en sí misma" (186b.). Y no es posible "alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser" (186c.).

La conclusión de este momento capital del *Teeteto* nos remite al centro mismo del *Fedón*: "el saber es algo diferente de la percepción" comprende ya Teeteto (186e.) Proviene, aclara Sócrates, de "aquella otra actividad que desarrolla el alma cuando se ocupa en sí misma y

por sí misma de lo que es" (187a.). Y este "discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a su consideración" (189e.), es el pensar. "El alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar" (189e.) y el juicio, en definitiva, es el discurso que se expresa "en silencio y para uno mismo" (190a.). Estamos en una tesis central del *Fedón* en la que se funda la teoría de las Ideas como formas de la contemplación propia del alma. *Teeteto* entronca en *Fedón*.

EL JUICIO FALSO

El saber emerge a nivel del juicio. Antes de él, en el estado perceptivo, en rigor no hay saber y el lenguaje que busca expresarlo es impropio. Esta será una tesis fundamental de la filosofía desde Aristóteles hasta Kant. El irracionalismo es una pretensión de ignorarla que reconduce el saber hacia una mística o hacia una poesía, ambas de dudosa legitimidad, puesto que son sustitutos.

Pero si el lugar del saber es el juicio, ¿cómo se explica el juicio falso? Visto estrictamente como saber, cabe pensar: o hay saber o no lo hay; y en esta alternativa el juicio falso no tiene espacio. Por otra parte, si el saber apunta al ser, el juicio falso apuntaría a nada; pero saber nada es no saber, nuevamente. El análisis puramente lógico a partir de la idea fundamental de que el juicio es un saber acerca del ser enfrenta, pues, el doble escollo del ser falso y del no ser como alternativas posibles que quedan sin explicación. Habrá que aguardar al *Sofista* para que esta dificultad sea cabalmente despejada y con ello se cierre el ciclo fundamental de la estructura metafísica de la filosofía.

En *Teeteto* Platón avanzará casuísticamente desenvolviendo las diversas modalidades de falsedad que amenazan al saber. La falsedad sería, en definitiva, equivocación: tomar una cosa por otra, un saber por otro. ¿Cómo es ésto posible? Platón lo explica, podría decirse, a

partir de la complejidad de la ciencia, es decir, por la conjugación de elementos diversos que en ella se realizan. Esta complejidad tiene una doble proyección: de una parte resulta de la incorporación del dato perceptivo y, por lo tanto, de la proyección del saber hacia afuera. De otra parte, de la inconstante actualidad del saber, es decir, de la distinción entre lo que es el saber actualmente ejercido o su pura posesión habitual. La primera proyección amenaza al saber empírico por la "discrepancia entre el pensamiento y la percepción" (196c.). La segunda, al saber matemático, ajeno a la percepción.
Sócrates desarrolla esta doble explicación a través de una tediosa casuística en la que, por ejemplo, se enuncian catorce casos imposibles de juicio falso, en un alarde de lógica por momentos irrisorio, que entre otras cosas cree necesario precisar que no cabe confusión entre una cosa que se desconoce y otra cosa que también se desconoce. Para desarrollar este vasto despliegue de posibilidades, esta tópica de la falsedad, Sócrates se sirve de dos comparaciones gráficas, una de las cuales hizo fortuna en la historia del pensamiento filosófico, la de la tablilla de cera o pizarra en blanco, adonde llegan a inscribirse los datos de la percepción y se originan las discrepancias con el pensamiento. La otra imagen es la de un palomar en donde se guardan diversas clases de palomas como se guardan los distintos saberes que se poseen, unos relativos a números, otros a palabras, como la aritmética y la gramática, por ejemplo. Uno se equivoca si al ir en busca de estos saberes poseídos toma uno por otro, como puede tomar una torcaza por una paloma común.
Quizá el carácter de estas comparaciones y tablas lógicas que recargan el texto obedezca a algo que atañe a la composición del Diálogo. *Teeteto* narra como en primera persona el diálogo original habido entre Sócrates, Teeteto y Teodoro. Ese diálogo original fue recogido

por Euclides de boca del mismo Sócrates y puesto por escrito. *Teeteto* viene a ser la lectura que se hace de ese texto ante el mismo Euclides y su interlocutor, Terpsión. Una vez más Platón ilustra así lo que pudiera llamarse la tradición dialogal del pensamiento. Ahora bien, es sabido que Euclides, el personaje del Diálogo de Platón, fue un discípulo de Sócrates que habría constituido toda una escuela caracterizada, precisamente, por sus intereses lógicos. Probablemente la literatura del *Teeteto* en pasajes como los comentados representen este aspecto.

LOGOS Y CIENCIA COMO SABER DE LO COMPLEJO

La investigación sobre la naturaleza de la ciencia parece llegar nuevamente a un punto muerto. Si la verdad del juicio no está asegurada, si la falsedad lo acecha, no está claro cómo pueda llegar a constituirse la ciencia. Pero lo que parece incorrecto es investigar la falsedad del juicio antes de investigar qué es la ciencia (201c.). Será ésta la llamada a procurar esa verdad.

Sócrates dice, entonces, que es necesario empezar de nuevo, que hace falta un nuevo principio. Y el nuevo principio para una definición de la ciencia es *logos* (201d.). Es preciso dar razón del saber, explicarlo, demostrar lo que se afirma. La percepción no puede cerrarse en sí, en la pura inmanencia del movimiento, la ciencia no se reduce a la experiencia. Ha de estar abierta al juicio y a la entidad a la que remite. Pero ésta se oculta y el juicio cae en la falsedad del no ser. El principio del *logos* sería, entonces, el llamado a rescatar la verdad y a constituir la ciencia.

Ya por lo dicho hasta aquí es posible comprender que la ciencia tiene de suyo una estructura compleja. Y hablar de estructura compleja es

hablar de una composición de elementos y, por consiguiente de una distinción entre "primeros elementos" y "compuesto" o combinación de elementos. Este será el formato dentro del cual Platón intentará una definición final de la ciencia. Los *Analíticos* de Aristóteles y la *Crítica* de Kant no procederán de manera diversa. Ahora bien, los "elementos" carecen de *logos* (201e.). Ellos son meros nombres y sirven, a lo sumo, para nombrar, sin que de ellos nada pueda decirse. En cambio, las cosas, que se componen de estos elementos meramente nombrados, son complejos que reclaman cierta combinación de nombres y en esta combinación estaría la esencia del *logos* (202b.). Por consiguiente, dirá Sócrates, los elementos carecen de logos y son incognoscibles, aunque se los perciba. Por el contrario, las cosas complejas -Platón dirá, textualmente, las "sílabas" (202b.)- serán cognoscibles y materia de juicios verdaderos. Pero, ¿cómo puede lograrse una verdad que cubra la complejidad de una estructura constituida a partir de elementos nominales? Aquí está, dice Sócrates "lo más sutil de lo que hemos dicho": el hecho de que sean incognoscibles los elementos y, en cambio, cognoscible la composición de ellos, la estructura compleja de una ciencia (202e.). Sócrates va en busca de un ejemplo sencillo, según es su costumbre, y toma como ejemplo la palabra; también se valdrá de los sonidos de la música. Ya la sílaba, y con mayor razón la palabra, es un complejo, una composición y en ella, por consiguiente, parece posible reconocer un *logos*, es decir, ofrecer una explicación. Si se enuncia la primera sílaba del nombre de Sócrates -SO- se la puede explicar como constituida por sus dos elementos que son las letras S y O. Pero una cosa compleja, como lo es ya una sílaba, ¿es la suma de sus elementos o habría que reconocer que hay en ella una Idea, una forma única (203c.) y una "síntesis"? Si se entiende que es la suma de los

elementos se produce la extraña situación de que se los conocería a ambos como la cosa compleja que constituyen, pero sin conocer a ninguno de ellos, pues serían incognoscibles en tanto son meros elementos. Si, por el contrario, se entiende que la cosa compleja es un *eidos* (203e.), una forma única diferente de sus elementos e indivisible, ella pasaría a tener el status de un elemento y sería tan incognoscible como ellos. Se está, pues, ante una aporía a la que conduce la comprensión de la ciencia como un saber complejo, estructurado con elementos, partes o momentos diferentes. Frente a un saber que no es simple, en el que hay siempre algo distinto que se supone, o se evade.

LOGOS, UNIVERSALIDAD E INDIVIDUALIDAD

¿Qué quiere decir el término *logos*? Con esta pregunta va a culminar la investigación emprendida en *Teeteto* para llegar a definir lo que es "ciencia"; cuyo modelo serían las matemáticas cultivadas por Teeteto en la escuela de Teodoro. El pensamiento, desde luego, se vierte en palabras para constituir un complejo verbal articulado de nombres y verbos. Y esta corriente vocálica sería como un espejo en el que se refleja lo que se conoce. El carácter especulativo -en tanto se refleja en un espejo- atribuido a la ciencia y, por ende, su condición reflejada o reflexiva, son rasgos que acompañarán al saber desde entonces y que están vigentes tanto en el *Tractatus* de Wittgenstein, como en el pensar de Heidegger crítico de la metafísica.

Ahora bien, el *logos*, la razón de un saber que así se articula, la demostración de lo que permite conocer, pareciera que debe satisfacer un par de exigencias fundamentales. Por una parte comprender cabalmente el asunto, captarlo en todas sus dimensiones, recorrerlo

de parte a parte en su totalidad. Y, por otra, diferenciarlo nítidamente, tal que la cosa conocida quede identificada en su singularidad y distinguida de cualquiera otra. Realmente una cosa se conoce bien si se tiene de ella un saber total e individual.

Pero Sócrates mostrará que el saber propio de la ciencia no puede cumplir ninguna de estas condiciones y que ambas le llevan a una aporía. Comprender la totalidad de una cosa pareciera corresponder a un conocimiento de lo que es un carro por el conocimiento de las cien piezas de que se compone, según Hesíodo. Sócrates observa que normalmente se pueden enumerar las ruedas, el eje, el cuerpo, los aros y el yugo, ignorándose las restantes hasta llegar a cien. Una ciencia del carro debiera identificar las cien piezas y, así, conocer la totalidad. Pero Sócrates advierte que no basta con tal enumeración completa. Uno podría decir, así, que conoce el nombre Teodoro porque conoce todas sus letras que comienzan, en el griego, The. Pero supóngase que al hablar del nombre de Teeteto se dijera que sus primeras letras son Te. Se cometería así un error, pero la comisión de este error arrojaría incertidumbre sobre el verdadero conocimiento del nombre Teodoro cuyas letras fueron primero correctamente enumeradas pero sin un conocimiento seguro puesto que falla en otra ocasión donde las letras son las mismas.

Un conocimiento real, por consiguiente, no puede consistir sólo en conocer la estructura inmanente de una cosa, sino que las partes de esa estructura deben poseer una comprobada universalidad para que lo que se diga de ellas en un caso individual sea un verdadero conocimiento.

Pero tampoco basta tal comprobación por la vía de la universalidad. Es preciso que el conocimiento de una cosa dé cuenta de su individualidad y esto significa que ha de poseerse un saber de su diferencia.

Pero hablar de un saber de la diferencia respecto de lo que es un saber total, resulta una tautología: la diferencia estaría ya sabida de manera que no es posible determinar lo diferencial que aportaría.

CIENCIA Y METAFÍSICA

¿Qué hay, pues, en definitiva, en este Diálogo de Platón? ¿Acaso una tentativa frustrada de definir la ciencia? Pienso que no. Hay más bien un ejercicio mayéutico que conduce, a quien posee disciplinas singulares que tienen caracteres de una forma común que parece identificarse con las matemáticas -es el caso de los matemáticos griegos- a reconocer en ellas una determinada forma de saber que es la "ciencia", y a reconocer, a la vez, los límites de tal saber, dentro de una investigación acerca de cómo está constituido. En esta investigación se muestra el papel de la experiencia como conocimiento perceptivo del cual el cuerpo es instrumento y que, en definitiva, se disuelve en el movimiento. El paso al saber lo da, entonces, el alma en su inmanencia, que descubre el ser y las nociones trascendentales. En este caso el mundo de las Ideas platónicas. Pero el no ser y lo falso abren un interrogante que intenta resolverse por la vía del *logos* como definición final de la ciencia. Platón muestra las aporías de una concepción del *logos* a partir de la estructura proposicional que pretende alcanzar la totalidad y la individualidad de las cosas. El análisis debe llevarse, más bien, al hilo de una discusión de la tesis de Parménides que realizará el *Sofista*.

Platón en el *Teeteto* lleva a cabo, pues, un análisis crítico del saber que la ciencia se atribuye. Lo hace con el estilo y los recursos del pensar filosófico que fuera definido en el *Fedón* y que conduce a reconocer cómo se organiza el saber de la ciencia y

cuáles son sus límites. Cuando Aristóteles, fundador de ciencias y de la lógica, siente la necesidad de emprender la búsqueda de un nuevo saber, que es el que desenvuelve en la *Metafísica*. Cuando Descartes propone las *Meditaciones Metafísicas* como la búsqueda de un fundamento firme y constante para el saber de las ciencias. Y cuando Kant, en la búsqueda de un fundamento para la metafísica, establece los límites propios de un saber científico, no están haciendo sino lo que Platón emprendió en *Teeteto*.

CAPÍTULO III
Sofística y Ontología

There is only the fight to recover what has been lost
and found and lost again and again

T. S. Eliot, *EAST COKER, four Quartets.*

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA? UNA CIENCIA DEL SER

Cuando Heidegger toma de *El Sofista* de Platón el epígrafe que pone en *Ser y Tiempo*, no es meramente para embellecer con un pórtico clásico las investigaciones que emprende en esta obra fundamental. Para ser justo hay que decir que en *El Sofista* está el nervio de las investigaciones de *Ser y Tiempo.*

A medida que el tiempo transcurra y que esta obra de Heidegger haya quedado libre de escoria, se deshaga del fárrago fenomenológico que por momentos la hincha y reafirme su condición de ser la obra maestra, quizá no superada, del pensador, dos cosas, por cierto bien fundamentales, habrán de adquirir todo su relieve: en primer lugar, que en *Ser y Tiempo* se reactualiza el pensamiento platónico de *El Sofista,* lo que equivale a decir, en palabras de Heidegger, se renueva la cuestión del ser. Y, en seguida, que esta reactualización ha sido hecha a la luz de la idea moderna capital: la idea de conciencia. La conciencia cartesiana (*cogito*) y la conciencia kantiana (apercepción trascendental) están fenomenológicamente proyectadas en *Ser y Tiempo* como *Dasein.*

Un espíritu demasiado ortodoxo pensará de inmediato, al oír esto último, que interpretar el *Dasein* heideggeriano como conciencia, en su sentido moderno, es caer en una grave confusión, porque el esfuerzo de *Ser y Tiempo* habría sido, justamente, para sobrepasar el ámbito moderno de la subjetividad. No lo voy a negar. Sin embargo, creo que *Ser y Tiempo* no lo consigue; y que el primero en reconocerlo ha sido Heidegger, pero Heidegger II. Si en *Ser y Tiempo* Heidegger reactualiza la cuestión del ser, reactualiza también la conciencia como verdad del ser. Y esta última es, quizá, su mayor originalidad.

Atendamos al primero de estos asuntos. Lo que aquí en verdad nos interesa es mostrar que en *El Sofista* de Platón lo que está planteado, es la cuestión del ser, cosa que, por lo demás, ya advirtieron los filólogos griegos que dieron subtítulo al diálogo. Lo que no está claro, sin embargo, es la otra cara del asunto: la cuestión de la verdad del ser.

No resulta fácil determinar con propiedad cuál es el sentido de *El Sofista* platónico. La abundante literatura contemporánea sobre el tema tampoco contribuye demasiado a esclarecerlo, empeñada más bien en hacer ejercicios sobre pasajes y tópicos aislados. La cuestión es más grave todavía: es que en el contexto mismo de los diálogos de Platón y de lo que se mira como la teoría fundamental de la filosofía platónica, es decir, la teoría de las Ideas, las especulaciones de *El Sofista* resultan desconcertantes. El pensamiento de Platón haría en ellas un giro total. En este giro, el tema de las Ideas se vuelca hacia el Ser. Creo que este paso de las Ideas al Ser podría simplificarse en la fórmula "verdad del ser".

En *El Sofista* Platón primeramente determina quién es el filósofo. Lo hace, naturalmente, determinando cuál es su ciencia. En *El Sofista* se establece, por consiguiente, qué es filosofía. Y se determina lo que

es la filosofía a través de una interpretación, probablemente la más auténtica y, sin duda la más penetrante, del *Poema* de Parménides. Por consiguiente, si *Ser y Tiempo* renueva y actualiza *El Sofista* de Platón, en *El Sofista* se renueva y actualiza el *Poema* de Parménides. En esta actualización, el ser adquiere su figura definitiva como objeto de una ciencia -una ontología, pues- tradicionalmente denominada metafísica. En ella aparece la verdad del ser. Estas son las tesis centrales de este trabajo.

LA UNIDAD DE UNA OBRA EN SU TRADICIÓN INTELECTUAL

Las afirmaciones hechas quizá parezcan atrevidas si se tienen en cuenta las muy numerosas interpretaciones del diálogo de Platón que han sido hechas por la más variada suerte de distinguidos filólogos, de las que Antonio Tovar, en el prólogo de su traducción, registra no menos de doce. Cada una de esas interpretaciones apunta en una dirección distinta, pone de relieve un aspecto diverso, considera como elemento esencial, determinante del sentido del diálogo, un contenido diferente del mismo.

Uno no podría desconocer la cuota de verdad que cada una de esas interpretaciones tiene, cuota que no era difícil de alcanzar dada la fuerza con que en el diálogo se presentan cuestiones principales del pensar filosófico, capaces cada una de autorizar con su prestigio una interpretación que las privilegie. Abundantemente se las ve pasar por el diálogo y se las puede coger sin mucho esfuerzo.

Pero las verdades parciales se tornan peligrosas cuando tienen la pretensión de alzarse como verdad total. Si la letra del texto tolera muchas verdades parciales de rica significación, el espíritu del diálogo es mucho más esquivo. Pienso que una verdad total -quiero

decir, una comprensión cabal del diálogo- debe seguramente pasar por todas las interpretaciones autorizadas que se han dado del mismo. No puede desconocer lo que cada una aporta a la autonomía del texto. Debe contenerlas, pero no en una suma, sino en una perspectiva que las reúna al comprender el diálogo como un cuerpo vivo. Ahora bien, una tal perspectiva no puede ser otra que aquella que inserta de lleno el texto en la tradición a la que pertenece -o que el mismo texto crea- la cual, en este caso, pienso que es la tradición de la filosofía, en ese núcleo esencial suyo constituido por la metafísica. Este es, a mi entender, el sentido de *El Sofista*: el de una tradición intelectual que proviene del *Poema* de Parménides y llega a *Ser y Tiempo*. En la cual se lleva a cabo una exégesis ceñida y original del *Poema* y se diseña una estructura intelectual genialmente precisada por Aristóteles en la *Metafísica*. Esta tradición es la que llega a *Ser y Tiempo*, donde no sólo luce como un epígrafe, sino que preside la elaboración misma de la obra como argumento acerca de la verdad del ser.

TRES PASOS EN EL DESARROLLO DE LA PREGUNTA POR LA FILOSOFÍA

Que es el filósofo a quien el diálogo de Platón identifica y que es la ciencia del filósofo -la Filosofía- lo que el diálogo determina, es cosa que puede reconocerse a través de tres pasos sucesivos que se engarzan en el *crescendo* de un discurso continuo a lo largo de este diálogo. Sigamos estos pasos en el texto. 216a. plantea la cuestión: quién es el filósofo. 231b. abre la diferencia que separa al filósofo del sofista. 253c. concluye que quien ha sido descubierto en la exploración sobre el sofista es, en realidad, el filósofo, que su ciencia es dialéctica; y que el ser es el género mayor que la dialéctica descubre. La filosofía

como dialéctica ha sido dialécticamente descubierta. Este ejercicio es el que toma forma en el diálogo. En él la dialéctica es una ontología. En el planteamiento inicial del diálogo la cuestión claramente es la siguiente: quién es el filósofo. Aparece el matemático Teodoro que acude al encuentro concertado con Sócrates. Le acompaña un extranjero al que presenta como "todo un filósofo" (216a.). El extranjero es originario de Elea y compañero de Parménides. Pero -si se toma la versión del manuscrito que Nestor L. Cordero adopta para su traducción- es "diferente" y no solo compañero de Parménides. Esta diferencia es la que el diálogo pondrá en claro.
"¿No traerás un dios?", pregunta Sócrates, pues la especie del filósofo "no es más fácil de discernir que la divina" (216a.). Y añade: "algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos" (216d.). El cuadro no parece haber cambiado. Esta confusión es la que hay que despejar.
El diálogo teje, así, desde la partida, una compleja trama. La pregunta por la identidad del filósofo, y por la filosofía, se propone en un escenario al que comparece Parménides, pero con el rostro velado en la figura del extranjero, ante dos matemáticos griegos de generaciones sucesivas, Teodoro y Teeteto. En el fondo, semioculto también, se divisa la figura de Sócrates, extrañamente silencioso en este diálogo.
La escena permite comprender que la cuestión de la filosofía se plantea entre lo divino y lo humano, y que lo humano aquí son las artes del sofista, que forja y manipula opiniones, y las del político, que ejerce el poder. Entre la opinión y el poder, entre las matemáticas y los dioses, ¿no es éste el escenario propio de la filosofía de Platón?

LA IDENTIDAD DEL FILÓSOFO COMO CONTRAFIGURA

El segundo paso plantea la identidad del filósofo no como una ciencia eterna o una idea pura, sino como una realidad compleja que debe discernirse desprendiéndola de otra. Quién es filósofo ha de saberse a partir de quien no lo es, pero que parece serlo. Esta figura contraria y anterior es la del sofista. La identidad del filósofo es, pues, la de una diferencia. Se llega a saber lo que es, a partir de lo que no es. Pero esta cuestión suscita otra que es previa: cómo se llega a saber lo que algo es. Esto es, qué significa la definición y cómo opera. La definición determina lo que es y fija, así, los límites propios de un ente en el medio inconstante, movedizo, fluyente, del que forma parte. La cuestión del ser queda, de esta manera, proyectada inicialmente a través de la determinación de lo que es un ente mediante la diferencia que lo distingue. Tal distinción le hace ser otro, precisamente, en la determinación de su identidad. Ya escuchamos una tesis esencial del diálogo: el ser mismo de un ente, es ser otro.

El paso de lo que no es a lo que es; de la apariencia al ser; de lo confuso a lo distinto; el movimiento de la identidad a la diferencia, ha de ser, pues, el método del discurso. Esta es una idea esencial propuesta ya en este momento del diálogo. El método discursivo separa, divide, distingue. Pero separa para reunir, divide para unir, distingue para identificar. Lleva de la confusa mezcla a la clara identidad; va de la ambigüedad a la precisión.

Ahora bien, ese orden es el de la realidad. En ella comparecen entremezclados unos entes que adquieren figura propia en el desarrollo de un proceso de identificación. La filosofía teje la estructura profunda de este proceso real. En el ejercicio del discurso del método del filósofo queda diseñada la filosofía, como una teoría acerca de lo que es.

LA DEFINICIÓN: ÓNOMA, LOGOS, PRAGMA

Definir al sofista será, entonces, un paso necesario para identificar al filósofo. No solamente porque el sofista fuera en Atenas un paradigma, un momento histórico ineludible, sino porque en él hay una constante del espíritu. Pero la tentativa de definir al sofista llega a ser, en el diálogo, una imposibilidad de hacerlo desde él mismo; de ahí que las definiciones se sucedan. Es preciso, entonces, buscar una salida oblicua. Reconocer en el sofista lo que no es. Su definición propia vendrá del otro, del filósofo y, por consiguiente, llevará hacia él. Así opera la dialéctica.

En el discurso que define y que, por consiguiente, dice lo que es, entran tres términos en relación: *Onoma, Logos, Pragma*. El nombre, (*ónoma*), primero; el *logos*, que es "definición", en seguida; y finalmente, la cosa (*pragma*). Todo discurso, por consiguiente, es un paso de las palabras a las cosas. Un paso que se da sobre el eje del *logos*.

Porque ocurre que con respecto a los nombres se está de acuerdo con relativa facilidad. Este acuerdo, en definitiva, es una convención, una costumbre. Es el aprendizaje de una lengua. Los nombres son, sencillamente, el lenguaje. Pero lo que interesa, dice Platón, es "ponerse de acuerdo acerca del objeto mismo" (*pragma* 218c). El *logos* hace esta mediación.

Para llegar a ese acuerdo, que es de una índole diversa al de una convención lingüística, es preciso, sin embargo, arrancar de una convención lingüística, estar en posesión de un sistema de signos, estar de acuerdo acerca de los nombres, asegurando la no contradicción, que es la regla que permite constituir ese sistema lingüístico. Desde este punto de partida instrumental, comúnmente aceptado, se comienza a pensar. Este ha de ser un discurso metódico, un proceso

de separación, de distinción, de análisis que ordena y determina lo que se dice. Pero la determinación decisiva es el descubrimiento del objeto. Es la cosa (*pragma*) a la que apuntan realmente las palabras y de la que depende su sentido. Esta cosa (*pragma) regula la función del logos.*
En este diálogo Platón busca primeramente definir al sofista. Para ello arranca de un punto convenido. Convienen en un nombre que de alguna manera lo designe; convienen en un signo. El punto de partida, en este diálogo, es el arte. Dentro de la amplia comprensión platónico-aristotélica de lo que es el arte, se trata aquí de lo que es "hacer"; hacer algo, ejecutar una obra. ¿Qué hace el sofista, qué obras realiza? Platón comienza así con lo factible, lo útil, lo que está a la mano; con el mundo técnico al cual pertenece el sofista.
A partir de ahí será posible proyectar las más pintorescas derivaciones, que son las que pueblan esta sección del diálogo, construyendo un inmenso fresco de todas las actividades propias de la sociedad ateniense de la época, que pueden quedar comprendidas bajo la figura ejemplar del sofista. Una gran red conecta este mundo. Platón organiza esas conexiones en árboles lógicos. Bastará una leve inflexión de cada una de sus ramas para llegar al sofista. En cierto sentido el sofista es un comerciante, un cazador, un combatiente, un pirata, un amante, un abogado: un matiz de diferencia permite reconocerlo.
Este profuso cuadro muestra cómo las cosas están, todas ellas, entremezcladas, confundidas, emparentadas. Una red de similitudes envuelve a todas las figuras. La estrategia, por ejemplo, no se distinguirá de la caza de piojos (247b.). Esa red formal permite ir de una cosa a otra, canjear una por otra, decir una de otra. Permite reunirlas y separarlas en unidades y conjuntos diversos. Así, la infraestructura formal de la lógica queda diseñada. Se está, todavía, en el nivel del lenguaje: el *logos* es el del lenguaje, el de los signos, no el de las cosas mismas.

EL MAL

Platón forja, así, un método lógico, una analítica: es el método de la división como procedimiento de la ciencia. Pero esta técnica de separar y reunir no queda meramente como ejercicio formal. Platón investiga el sentido de esta fundamental operación metódica.

Ahora bien, hay un doble sentido en el cual las cosas pueden dividirse y quedar separadas. De uno de estos sentidos se ha venido tratando. De una técnica que separa o reúne aplicando un criterio de identidad; que reúne a las cosas por su semejanza. En esta técnica lógica, una cosa se toma como otra: igual a otra, idéntica a otra. Sus funciones pueden intercambiarse, ponerse en ecuaciones. Este lenguaje disuelve a las cosas, las reduce, las hace homogéneas, está regido por la identidad.

Pero Platón propone en *El Sofista* otro criterio, que no es ya un criterio lógico, con arreglo al cual sea posible reunir o separar las cosas. Es, ahora, un principio de unidad de las palabras y las cosas según el criterio del bien. De acuerdo con éste ya no se distingue o separa lo idéntico o semejante, sino lo bueno de lo malo. Y, entonces, cabe determinar qué sea "bien" y "mal" desde este punto de vista. ¿Cuándo cabe decir que hay mal, que algo es malo, o que es bueno y hay bien? De ordinario se piensa que ésta es una cuestión ética o, si se quiere, axiológica, materia de juicios de valor. Platón mostrará en este diálogo que esa cuestión, fundamentalmente, tiene una significación ontológica.

Dos clases de males hay que, en el alma concretamente, hacen su perversión (*ponería*) opuesta a su perfección (227d.). La primera equivale a lo que es la enfermedad del cuerpo.

Platón la llama "disensión" (*stasis*). Cosas que deben estar concertadas y bien ajustadas, se desajustan. Se introduce entre ellas el

desacuerdo, la discordia, la sedición; entre las partes que constituyen la unidad de una cosa, una toma partido contra otra. Este desarreglo orgánico acarrea la enfermedad en el cuerpo. Un conflicto análogo pervierte el alma: pensamiento y pasión, placer y valor, deben estar concertados; pero entran en conflicto. Entonces aparece el mal en el alma: la cobardía, la intemperancia, la injusticia (228e.). Y frente a estos males del alma que la pervierten y desarreglan, el diálogo de Platón diseña las que serán las virtudes morales en la ética aristotélica, las virtudes cardinales en la ética cristiana, llamadas a oponerse a esos vicios o dimensiones del alma. Ellas serán la fortaleza, la templanza, la justicia. Esta línea lleva en la dirección ética.

La otra forma del mal es, para Platón, una "desproporción", una "disimetría" (228c.). Se produce cuando el alma no alcanza lo que es su objetivo; cuando no logra aquello a lo que está destinada y que lleva inscrito o previsto en su naturaleza. En el cuerpo este mal es fealdad. En el alma, dirá Platón, es la ignorancia. Ignorar "consiste en que el alma, persiguiendo la verdad, yerre en su aprehensión" (228c.).

Por su propia naturaleza el alma persigue la verdad. Esta no es, de suyo, su estructura natural, ni el equilibrio propio de sus partes debidamente ajustadas. Es más bien su medida, la proporción que puede alcanzar, la perfección o belleza de su forma acabada. La verdad es, entonces, una correspondencia del alma. Una medida de su belleza, del bien que puede alcanzar en la correspondencia o proporción con las cosas cuya verdad persigue.

A la ignorancia como mal del alma se opone el saber. Si la otra forma de mal llevaba en una dirección ética, ésta toma una dirección cognoscitiva. En la primera la cuestión es óntica: se trata de la estructura interna del ente mismo, en su identidad propia.

En la segunda, la cuestión es ontológica. Ahora se trata de la identidad del ente en cuanto ente. Lo que este saber ontológico alcanza es la verdad del ser.

LA TRIPLE ESTRUCTURA DEL ENTE Y EL MAL FUNDAMENTAL

Hay, pues, una triple estructura entitativa. Una que no es más que una suma de elementos que pueden ser desarticulados, asemejándolos a otros, reduciéndolos a la identidad de un sistema por una lógica de signos. Otra estructura entitativa es la figura natural de las cosas, cuyo bien es el ajuste de sus elementos y cuyo equilibrio, en el alma, procuran las virtudes. Hay, en fin, una estructura ontológica, que es una trascendente simetría de las cosas en la verdad del ser.

La cuestión del ser ha de ser perseguida, entonces, no por la vía de la identidad, de la reducción de una cosa a otra, de la predicación. Se la ha de perseguir por la vía del bien, por el desarraigo del mal que se presenta como desajuste y disimetría. De un bien, por consiguiente, que no sólo constituye al ente, sino que lo trasciende.

En uno de los pasajes más significativos del diálogo, dice Platón: "Hay una forma de ignorancia muy grande, difícil y temida, que es equivalente en importancia a todas las otras partes de la misma" (229c.). Y agrega: esta ignorancia "es la causa de todos los errores que comete nuestro pensamiento." (229c.).

La ignorancia, como el mal radical, consiste en "creer saber, cuando no se sabe nada" (299c.). *Amathía* (in-sapiencia, tradujo Li Carrillo). Esta ignorancia fundamental que hay en el alma, la desvía definitivamente de la verdad y es la causa de todos los errores.

A la ignorancia se opone el saber. Pero a esta ignorancia fundamental no cabe oponer una determinada ciencia, oficio o conocimiento

singular, sino una *paideia*, dirá Platón, una educación fundamental. Pero esta educación ha de tomar la forma de una catarsis. Ha de ser una purificación del alma: éste es el comienzo de la filosofía; la condición necesaria del verdadero saber.

En el oficio del sofista parece que hubiera habido algo de esa índole y que fuera, precisamente, lo que le ganó su reputación. La última de las definiciones que nuestro diálogo ofrece del sofista, Platón la llama "antilogía" (225b.). Es un ejercicio del logos, el arte de la discusión. Este arte refuta, despoja de opiniones falsas y, en tal sentido, pudiera pensarse, purifica del error. El sofista dice procurar, justamente, una educación fundamental, que se adquiere mediante la disputa lógica, por el método de la división que separa y reúne, por las artes lógicas de la similitud y la asimilación y las técnicas persuasivas de la retórica que cautivan el alma. Sin embargo, creer que la antilogía del sofista es una purificación fundamental del alma, es un honor que no se le puede adjudicar, dirá el extranjero en el diálogo (231a.). Por el contrario, es preciso guardarse de la similitud, que es "el género más resbaladizo" (231a.); no confundir, por ejemplo, al lobo con el perro (231a.). Darse cuenta que esa purificación no es cuestión de enlace o separación de identidades, al estilo lógico y con técnicas del sofista. La verdadera purificación del alma no es lógica, ni antilogía, y por su reputación de sabio pudiera el sofista atribuírsela, ella sería propia de lo que Platón llama "una sofística de noble estirpe" (231b.). El criterio de la semejanza fracasa. Debe entrar en juego el criterio del bien. De esa simetría o proporción fundamental que ha de haber entre el alma y las cosas, que es, en definitiva, la verdad del ser.

LA ANTILOGÍA SOFÍSTICA COMO VOLUNTAD DE PODER

La ignorancia fundamental, fuente de todo error, consiste en creer saber lo que no se sabe. La conciencia de no saber pudiera parecer una invitación a la cautela, a la duda, a la humildad. Sin embargo, apunta bastante más allá, a una esencial dimensión crítica de la filosofía; la docta ignorancia de Cusa, la duda cartesiana, la negatividad dialéctica de Hegel, la experiencia de la nada, en Heidegger, pudieran ser variaciones ricamente originales sobre el tema socrático. En *El Sofista* la educación fundamental que desarraiga esa ignorancia de fondo que impide saber la verdad, es la misión de la filosofía. Y la profundidad del diálogo está, a mi entender, en que en él la filosofía detecta lo que no se sabe.

Lo que no se sabe no queda, pues, como un horizonte infinitamente desconocido al cual el pensamiento se vea arrojado sin término y, por lo tanto, sin sentido. La filosofía saca a luz, precisamente, lo que no se sabe. La filosofía es, por esto, la gran mayéutica histórica. Adelantando lo que se dirá: es la dialéctica que descubre el ser.

¿Por qué no puede ser la antilogía sofística la refutación purificadora de la ignorancia? ¿Por qué no es verdad esa educación que procuran las artes de las que el sofista se precia y que vende a tan alto precio? ¿Cuál es la diferencia de fondo entre esa retórica y la dialéctica socrático-platónica? La sabiduría del sofista es un arte de la palabra, un juego del lenguaje nada más que como instrumento de persuasión. Para decirlo con una fórmula que personifican Trasímaco y Calicles -los héroes de la sofística que Platón retrata en la *República* y en el *Gorgias*- la sabiduría del sofista no es más que una voluntad de poder.

El sofista no puede creer que no sabe. Cree exactamente lo contrario: cree saber y poder saberlo todo. Como tal se presenta de ciudad en ciudad, como una estrella. La admiración que suscita, y que calculadamente provoca, es la de ser sabio en ese sentido. Saberlo todo, o creer que se lo puede saber, no es, sin embargo, la pura arrogancia de un sofista, la pretensión de un enciclopedista, una confianza progresista: es la suprema tesis de una voluntad de poder. Y ésta ¿qué significa? Significa que la voluntad se apodera del saber, domina a la inteligencia y le impone sus designios. La inteligencia se pone, entonces, al servicio de una ensoberbecida *praxis*: la *praxis* de lo útil, la *praxis* del deseo, del interés, de la pasión, de la emoción; la *praxis* de los que se miran como designios históricos; la *praxis* técnica. De este modo la inteligencia no pasa de ser otra cosa que una dócil respondona, una pura técnica de cálculo, la mera razón de cualquier racionalismo. Pero ésta es una disensión del alma. Y esta disensión radica en una disimetría fundamental, en la ignorancia de fondo.

El sofista -símbolo de tantas figuras análogas que pueblan nuestra historia- no deja lugar a lo que no se sabe. Se cierra sobre lo sabido; se guarece en lo sabido; se pone a la defensiva dentro de él; lo proyecta como porvenir necesario; no está abierto a lo que no se sabe; ignora de qué manera impregna todo saber. El filósofo es la contrafigura del sofista que Platón propone en este diálogo.

Filósofo es quien descubre la dimensión de lo que no se sabe. Pero lo interesante y decisivo en la tesis de Platón es que lo que el filósofo descubre no es una pura vía negativa. El suyo no es el mero ejercicio de una función crítica, de una antilogía: es el verdadero descubrimiento que gobierna el saber. Este descubrimiento es el ser. La verdad del ser como medida propia del alma. Y lo que de esta manera queda, a la vez, en descubierto, es la inteligencia como realidad esencial del alma.

LA IMAGEN Y SU ESTRUCTURA LÓGICA

El análisis de Platón caerá centralmente sobre la obra del sofista y le descubrirá el nervio. La creencia de estar en posesión de todo saber y la confianza de poder comunicarlo con una técnica, proviene de que la sofística opera con la imagen. Esta es extremadamente plástica, flexible, manipulable, frágil y transitoria. La clave de la sofística es la imagen.

Esta es otra de las grandes vigencias de este diálogo de Platón, en un mundo de imágenes, como en buena medida es el nuestro. Heidegger lo ha llamado la época de la imagen del mundo. Lo que importa es la buena imagen; la que aparece en la fotografía y en la pantalla, en el grafitti y el rumor público; la que generan las técnicas de publicidad y el mercadeo y que valen para el desodorante y el preservativo, para el astro de la canción o el novelista, para la doctrina teológica o la nueva teoría científica.

Para descifrar el sentido de la imagen y del arte mimético sobre el cual descansa la sabiduría del sofista Platón muestra su sencilla estructura. Imagen, justamente, es lo que en sí mismo no es lo que parece ser. La imagen no es eso de lo que es imagen.

La estructura lógica de esta figura resulta insólita: es lo que no es. Pero no se trata de un inocente no ser algo, se trata de un no ser intencionado, precisamente dirigido, que se alza como sombra. La imagen esta referida a algo que es, vive de ello. Pero, a la vez, se distancia. Y se distancia progresivamente de su foco originario -que realmente es- para imitarlo. Con una libertad cada vez mayor, intencionada cada vez más gratuitamente hacia cualquier sentido. Llegará, por último, a operar a lo sumo como estímulo: la imagen del cuerpo de la mujer servirá para vender cualquier cosa, así comienza su prostitución.

Platón dirá que hay una imagen que procura ser fiel: la imagen de un arte icónico que reproduce el original guardando sus dimensiones. Pero otro arte "fantástico" -del "fantasma"- le llama Platón, que se mueve con entera libertad respecto del original, permite al artista despreocuparse "de la verdad y de las proporciones reales" (236a.) para conferir más bien a sus imágenes "las que parecen ser bellas" (236a.). ¿Dónde está la belleza de la imagen, en la proporción real con la verdad de la cosa, o en las dimensiones que el artista despreocupadamente quiera conferirles porque le parezcan bellas?

"Estamos ante un examen extremadamente difícil", dirá el extranjero en el diálogo, "pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora" (236d.). Y la razón de ello, concluirá, es que "afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades, y pronunciar ésto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es enormemente difícil" (236d.). "Un argumento semejante -aclarará finalmente el extranjero- se atreve a sostener que existe lo que no es" (237a.). De otra manera "lo falso no podría llegar a ser" (237a.) y no existirían imágenes, icónicas o fantásticas. El arte mimético del sofista, su técnica de manejar imágenes, suponen "lo que no es" y lo que es "falso". Es, pues, en la contracara de lo que el sofista hace donde cabe leer lo que es y lo que es verdadero: el ser y la verdad, las dos tesis clásicas de la filosofía.

EL "ÉSTIN" DE PARMÉNIDES

Es en este lugar del diálogo donde vemos irrumpir la tesis de Parménides y su cortante filo, separando dos caminos: el de la opinión, como imagen, y el de la verdad, como ser. La fuente del fragmento séptimo del *Poema*, efectivamente, es la cita de *El Sofista* en 273a.

"Que esto nunca se imponga -ha dicho Parménides-, que hay cosas que no son. Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino". ¿Tiene, acaso, sentido decir "algo que no es"? Sobraría, desde luego, la palabra "algo", pues la decimos "siempre respecto de algo que es" (237a.). Al emplearla, por otra parte, mentamos una cosa. Por consiguiente decir algo que no es, no será hablar de "una", ni tampoco hablar de "cosa".

Pareciera, entonces, ser totalmente necesario que decir lo que no es -decir no algo, ni una, ni alguna cosa- en realidad es no decir nada (2373.). Puesto lo mismo en otra forma: es decir nada, y esto, es no decir. Tal parece el imperativo de Parménides: no seguir esta vía, no emplear ese método, apartar el pensamiento de ese camino. Pero esto significa que el sofista, cuyo arte es justamente la palabra y su eficacia, en la medida en que habla de lo que no es, en rigor nada dice. Dice nada. El imperativo de Parménides le aniquila radicalmente. Su fuerza es la palabra: pero su palabra dice nada.

¿De qué habla Parménides? ¿Qué significa decir lo que no es, decir nada? ¿A qué silencio invita? ¿Será el silencio al que invita la última sentencia del *Tractatus* de Wittgenstein -más vale callar lo que no se puede decir- o será a esa fuerza que Heidegger llamó "silenciosa" de lo posible, en *Ser y Tiempo* y en la *Carta sobre el Humanismo*?

Atendamos a la tesis de Parménides. El séptimo fragmento, es decir, el de la cita de Platón en *El Sofista*, es otra versión de lo que en esencia ha dicho Parménides en el segundo fragmento, inmediatamente después del Proemio, vale decir, en la iniciación del *Poema*. Y en este texto inicial, ciertamente se halla la idea capital del poema de Parménides.

Lo que el segundo fragmento en esencia dice es apenas una palabra: *éstin*, es. Lo que debe ser dicho no es sino eso. Llegar a decir "es" y,

en consecuencia, lo que es, es la vía de la verdad. La otra es la vía de la opinión; y ésta, pareciera afirmar Parménides, es propia de insensatos que pretenden decir lo que no es: decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es.

EL SER, APERTURA FUNDAMENTAL DE LA INTELIGENCIA

No se crea con excesiva ligereza que éste es un enredo verbal. Ni tampoco se hagan respecto de las fórmulas parmenídeas "es", "no es" preguntas impertinentes como la de algunos eruditos con hábitos puramente gramaticales o lógicos que pretenden averiguar cuál es el sujeto de tales predicados. ¿De quién, o de qué habla Parménides cuando afirma que debe decirse "es"? ¿De la *physis*, de Dios, de sí mismo? ¿O simplemente pronuncia una sentencia oracular? No; Parménides no habla de otra cosa, sino de aquello que dice. De aquello que puede ser dicho, eminentemente, en esa forma: es. Este no es ningún personaje, ningún sujeto, ningún ente.

Lo que Parménides de esa manera nombra es la apertura de la inteligencia que emprende el camino de la verdad. Es la apertura a todo ente, a todo sujeto. Es ella la que permitirá decir, con propiedad, de algo justamente lo que es. Tal es, desde luego, el propósito de la auténtica definición: identificar un ente marcando su diferencia; establecerlo, así, dentro de sus límites, en su medida; decirlo de verdad. Todo ente está y verdaderamente es conocido, en el contexto del ser. En una trama abierta de relaciones que es la realidad. Es en la entidad del ente donde éste gana su identidad. Y esa trama es la verdad del ser que constituye la inteligencia. Creer que se sabe es la ignorancia fundamental porque distorsiona todo conocimiento en la medida que saca a la inteligencia de su ámbito

propio, que es un espacio abierto, no definido, idéntico a la realidad misma: la verdad del ser, que la filosofía descubre.
Parménides no ha hecho el descubrimiento de ningún nuevo sujeto. Ha dicho cuál es el supuesto fundamental con arreglo al cual todo ente se constituye y todo sujeto comparece y es conocido de verdad. Esta apertura fundamental de la inteligencia es lo que Parménides nombra como "es". Ella permitirá decir a Heidegger que la verdad del ser es el ser de la verdad. La esencia de la verdad. Decir la verdad no es otra cosa que el ejercicio de decir "es". En este lugar convergen la inteligencia y el ser. Y desde ahí el verdadero saber se edifica.

EL TRABAJO CRÍTICO EN EL SOFISTA

La exégesis de Platón es un genial trabajo crítico que rastrea en las profundidades los orígenes de esta figura contradictoria y hueca, revestida no obstante del poder y de la gloria, que es el sofista. El hombre de la mímesis, el fabricante de imágenes, el técnico de la palabra que nada dice en verdad.
Bajo el signo de la imagen como emblema del sofista, Platón ha involucrado la apariencia, el engaño, lo falso. El sofista, con su fuerte vigencia histórica, es en realidad una figura simbólica de este profuso mundo.
Pero ese mundo, seguramente, es el mundo común de la existencia ordinaria. ¿Está, acaso, Platón simplemente condenándolo? Sería superficial leer así este diálogo. Como tampoco creo que deba leerse de este modo la vía de la opinión en el Poema de Parménides.
La crítica en este diálogo de Platón -y probablemente lo que hay en la vía de la opinión del *Poema* de Parménides- es una crítica a la pretensión de sofista, que se yergue como justificación personal e histórica de ese mundo, y que lo justifica como sabiduría. Tal es el

sentido del sofista como protagonista de este diálogo. Se trata, desde luego, del prototipo de la sabiduría ateniense que condenó a Sócrates. Pero lo particularmente significativo es que sea justo en el sabio donde aparece lo que no es y lo que es falso. En el sabio de Atenas, en el maestro de todos los conocimientos -hoy diríamos en el intelectual, en el ideólogo, en el científico- es donde aparece lo que Platón llamaría la ignorancia fundamental, la *amathía*. Este no es un azar, ni es una situación histórica.

El rastreo crítico que Platón lleva a cabo en *El Sofista* le alcanza a él mismo: es una crítica histórica, una crítica trascendental y una autocrítica.

Es, primero, crítica histórica. El texto, en efecto, descalifica de una plumada todo el esfuerzo investigador de los pensadores a los que se dio en llamar "presocráticos": "cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños" (242c.), dice el extranjero. Aparecen claramente aludidos en este pasaje crítico del diálogo Anaxágoras, Jenófanes, Heráclito, Empédocles... "Ciertas Musas de Jonia y de Sicilia" (242d.). En la historia misma de la filosofía está alojado ese secreto mal.

En seguida es una crítica que pudiera llamarse trascendental. Ya no es sólo una tradición histórica extraviada la que se denuncia. Es una disputa acerca de la *ousía*, acerca del ente en su realidad fundamental. Platón llama a esta disputa un "combate de gigantes" (246a.), aludiendo, al parecer, a la lucha entre Zeus y los Titanes en la *Teogonía* de Hesíodo. Se enfrentan, así, dos posiciones básicas cuyos planteamientos mantienen una vigencia fácil de reconocer hasta hoy día. Por esto cabe atribuirles cierta trascendentalidad. Ella acusa una constante humana, una gravitación fatal de la inteligencia.

Una de estas posiciones es la de quienes serían "amigos de la tierra". En efecto, ellos "arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos, piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto" (246a.). Los amigos de la tierra quedan caracterizados en una fórmula: "definen como idénticos la realidad y el cuerpo" (246b.). Materialistas, fisicalistas, empiristas, están de este lado. En el otro están aquellos a quienes Platón llama "amigos de las formas". Ellos "desde cierto lugar elevado e invisible, sostienen vehementemente que la realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas" (246b.). Y Platón describe así la tesis de los amigos de las formas: "Nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real siempre inmutable" (248a.). Quien recuerde los términos en los que Platón habla de la teoría de las Ideas -de su filosofía clásica- en diálogos de madurez como *Fedón* y *República*, reconocerá que ese Platón de las Ideas era un amigo de las formas. En *El Sofista*, por consiguiente, hay también una autocrítica.

LO QUE NO SE SABE

¿Qué es lo que falta, dónde está el problema, qué es lo que se ignora fundamentalmente en esa historia y en esa gigantesca disputa que parece funcionar trascendentalmente? ¿Cuál es el foco de la autocrítica que Platón realiza en este diálogo?

Y venimos a parar al texto de *El Sofista* que Heidegger puso como epígrafe en *Ser y Tiempo*. "Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostrados en forma adecuada qué querréis manifestar cuando mencionáis lo que es", pregunta el extranjero. "Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir

propiamente cuando usáis la expresión "ente", mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos." (244a.).

La filosofía misma en su historia. Las posiciones básicas que parecen coordenadas trascendentales del pensamiento filosófico y que oponen a amigos de la tierra y amigos de las formas, a realistas e idealistas, a materialistas y espiritualistas, a empiristas y racionalistas. En fin, la tesis del propio Platón en sus diálogos clásicos, todo ello aparece fundado sobre un saber: lo que el ser y el ente significan. Pero lo cierto es que lo ocultan y lo olvidan. Creen saber lo que no saben.

Tarea de la filosofía será encarar lo que, al fin, ella misma por momentos oculta, olvida e ignora fundamentalmente: el ser; y lo que desde el ser verdaderamente se determina: lo que es. La sabiduría aparente del sofista, que es un saber de lo que no es, llega a ser el ocultamiento e ignorancia que constituye el mal fundamental del alma.

¿Cómo lleva a cabo el filósofo su tarea crítica? La encara a partir de los nombres de las cosas, de las palabras, del lenguaje. Pero en él todas las cosas están confundidas y entremezcladas. Es posible trazar redes formales que las ordenen. Pero todo va a depender del principio que adopte este ordenamiento analítico, que puede conducir a cualquier parte. Es preciso, entonces, ponderar el principio asumido y del cual depende el saber ulterior. Pero éste ya no es un método lógico, sino una fase crítica que Platón entendió como una catarsis.

La imagen está bajo el signo de una técnica de lo que no es y de lo falso. Ahí aparece el sofista. Pero el principio fundamental para la constitución real del ente y para la verdad es el que expresa la palabra de Parménides: "es". La verdad del ser es el principio.

Esto, la verdad del ser, queda oculto en el despliegue del ente. La raíz del ocultamiento está en la misma filosofía que preside el

despliegue del ente. Con ella se está naturalmente familiarizado. La tarea crítica es una catarsis que despoja al ánimo de su fundamental ignorancia, que le deja perplejo, que despierta su admiración. Entonces será posible discernir en lo confuso y establecer qué es, de verdad, un ente. Este es un arte que tiene cierta analogía con la gramática y con la música aunque más justo sería decir que la gramática y la música -digamos la ciencia de la palabra y las artes de las Musas- operan a la manera de ese saber fundamental que es la dialéctica. Como la gramática sabe combinar las letras y la música los sonidos, la dialéctica sabe cuáles son los entes, en la alternativa de la pura confusión, donde todo se mezcla indiscriminadamente con todo, o de la irreal rigidez, que niega toda combinación. No cualquier combinación de letras es palabra; no cualquier mezcla de sonidos es música; no cualquiera es, de verdad, un ente.
La dialéctica es la ciencia de las cosas que son porque posee la clave de la articulación real del ente. Esta clave son unas formas fundamentales, *mégista gene* -unos géneros mayores, los llama Platón-, que presiden la articulación de la realidad entre los entes que la constituyen. Y el primero de estos géneros mayores es, precisamente, el ser.

UNA MATRIZ ONTOLÓGICA

La realidad, el mundo, el universo -la *physis* de los griegos- fue interpretada como movimiento en la visión de Heráclito, pero como quietud en la de Parménides. Una visión excluye radicalmente a la otra: el movimiento no es quietud, tanto cuanto la quietud no es movimiento. Desde uno el otro desaparece radicalmente. Las aporías esencialismo-existencialismo, idealismo-realismo, ahí tienen su origen. Platón en *El Sofista* busca salvar la aporía. Como los niños, dice sabrosamente, pide de las dos cosas. Esto supone pasar del ente

al ser; de lo óntico a lo ontológico; del movimiento o la quietud, al ser. Porque es la perspectiva del ser lo que hace posible esa plena apertura, la que abre camino. No el mero "hacer"; no una limitada *techne*; no un principio cualquiera desde donde opera la voluntad de poder del sofista. Porque a la larga los términos entitativos son cerrados y excluyentes. El movimiento excluye la quietud, se cierra sobre sí y, en definitiva, borra el ser. A su vez, la quietud, detenida sobre sí, excluye al movimiento y, por ende, a la vida y al alma. Por consiguiente, no deja lugar al pensamiento, que es una acción (249a.). Ni el ser ni el pensar tienen su espacio propio en una visión cerradamente entitativa.

La dialéctica platónica en *El Sofista* es un pensamiento del ser. Este permite reconocer la *physis* como movimiento y quietud. En efecto, el movimiento "es". Posee en sí una identidad; otra, distinta, diferente a la quietud, pero que no la excluye. A su vez, la quietud "es". Hay una identidad suya que la hace, también, diferente. Lo mismo que se ha dicho del movimiento y la quietud como ámbitos globales que determinan la naturaleza, la *physis* de los griegos, y que permite salvar la aporía con la que fuera comprendida, eso mismo cabe decirlo no sólo de la *physis*, sino de todo ente. O, si se quiere, de la *physis* en cuanto ente y no meramente como movimiento o quietud. Todo ente, "es". Posee en sí mismo una identidad que le hace el mismo que es; y le diferencia de todo otro. Su mismidad se teje en la diferencia. El movimiento como diferencia, la quietud como identidad, despliegan el ser y lo que es. Se determina así una matriz ontológica constituida por cinco géneros mayores: Ser, Identidad, Diferencia, Movimiento, Quietud. Esta matriz genera un circuito. En él se inscriben las técnicas del pensamiento formal que une y separa bajo la no contradicción, el procedimiento analítico de la

división, el mundo de las Ideas y el método de la ciencia. Pero más fundamentalmente, la matriz ontológica que Platón ha propuesto en este diálogo de su definitiva madurez, permite comprender la constitución del ente en la estructura de la realidad y, a una con ello, el saber de la verdad. El pensamiento de lo que es, una ciencia del ser y de la verdad del ser, la ontología y su tradición metafísica, es lo que aquí se constituye. Esta es la ciencia del filósofo. Esta dialéctica que Platón llamó ciencia del hombre libre (253c.). En ella la inteligencia se abre libremente a lo que es: a la anchura infinita del ser, que es el destino propio de la inteligencia.

NO SER Y VERDAD

Finalmente, es preciso ver cómo se inscriben en esa matriz ontológica, el no ser -sobre el cual se edifica el arte del sofista- y la verdad del ser -que es la vía propuesta en el Poema de Parménides.

La respuesta de Platón que cabe leer en *El Sofista* se puede enunciar esencialmente en estas tres afirmaciones básicas. Hay verdad porque hay no ser. Hay no ser porque hay identidad y diferencia, movimiento y reposo, en consecuencia: porque hay entes. Hay entes en fin, porque hay ser.

También el lenguaje es un ente y, por consiguiente, vale para él la matriz ontológica. Las palabras se combinan y hacen sentido tanto como cualquier ente se articula y es. La frase "Teeteto está sentado" hace sentido, no es una mera retahíla de sonidos. Y es verdad. Lo es, sencillamente, porque así es, porque efectivamente Teeteto está sentado. Esta identidad de Teeteto sentado es una diferencia respecto, por ejemplo, de Teeteto vuela. Esto último no ocurre, no es. Y no es sencillamente, porque es otra cosa respecto de lo que efectivamente es, vale decir que Teeteto está sentado. En consecuencia, que Teeteto vuela, es falso.

Es verdad que Teeteto está sentado no porque hay una Idea "Teeteto-sentado" o porque formen una compacta e indestructible unidad expresable en un juicio analítico, sino porque Teeteto y sentado son entes que pueden identificarse y diferenciarse. Ahora es verdad que Teeteto está sentado porque tal es la identidad que constituye y la diferencia que se marca, por ejemplo, con vuela, o con está parado, o con flota. Todo esto no es: Teeteto no vuela, no está parado, no flota. Sería falso decirlo. Este no ser de la identidad actual de Teeteto -no volar, no estar parado, ni flotar- queda abierto desde el ser de su diferencia, desde el estar Teeteto en una posición diferente, es decir, sentado. Entonces la opinión, la *doxa*, un saber incierto, meramente probable, que Parménides en la primera parte del *Poema* parecía sumir en el indecible no ser, gana sentido y recupera su peso, precisamente, desde el ser mismo. La exégesis de Platón restablece, así, la perfecta unidad del *Poema* de Parménides.

No ser, es la diferencia. El intersticio diferencial que abre de uno a otro ente. Abre a "otro". De un ente a otro ente: a la alteridad, a la diferencia, del ente. Inclusive, por consiguiente, a la alteridad de un absolutamente otro. De no ser hay, por eso, una "cantidad infinita" (256e.).

En la identidad y la diferencia, el ser se despliega en entes. Y llega, así, a ser verdadero, pero también falso. Identidad y diferencia describen la pluralidad de un mundo en su movimiento y quietud, y determinan el espacio de lo verdadero y de lo falso. Ahora bien, esta dialéctica está suspendida de un acto de la inteligencia que es el descubrimiento del ser, es decir, que despeja el saber respecto de lo que se cree saber. En una palabra: que abre el mundo de la inteligencia a la verdad del ser. En este sentido, la filosofía purifica la inteligencia, la libera de una fundamental ignorancia que es fuente de todos los errores.

En conclusión: a partir de la figura del sofista, de su lógica de la semejanza, que no es más que una técnica de la imagen, una antilogía persuasiva; más allá de la analítica de la división que Platón mismo practicara y con la que puso las bases del formalismo lógico, lo que en la madurez final de este diálogo el mismo Platón propone es una nueva ciencia a la que considera propia del hombre libre, en quien la inteligencia asume plenamente su misión. Es la filosofía. La dialéctica de una investigación que proyecta el pensar de Parménides y las opiniones de los sofistas, la mayéutica de Sócrates y las formas de la geometría, en una fundamental matriz ontológica.

La clave de esta matriz es el ser. Y el saber del mismo, es el *logos.* O, para decirlo en unidad: la verdad del ser. Ella da razón del ente en un mundo plural y diferenciado. Y da razón del no ser. Por consiguiente: de la verdad del ser y del ser falso. Sobre estas bases intelectuales se edifica la metafísica, un saber que purifica la inteligencia y constituye la estructura profunda de la filosofía.

CAPÍTULO IV

La Unidad de lo Individual

UNA NUEVA VISIÓN DE LA *OUSÍA*

Ortega y Gasset dijo que la *Metafísica* de Aristóteles es, tal vez, "el más grande de los libros de la filosofía" y si tuviéramos que justificar tal magnitud o grandeza quizá la forma más prudente de hacerlo sería señalar tres dimensiones de esta obra. La primera -hacia el pasado- hace de la *Metafísica* la más acabada síntesis de lo que fue el pensar griego desde su aurora hasta Platón. La segunda mira hacia el futuro de la obra y en ella se descubren las coordenadas del pensar filosófico hasta Hegel y Heidegger. La tercera dimensión va hacia el interior del pensamiento del propio Aristóteles y se aprecia como cima de la investigación que realizara el mayor "fundador de ciencias", como Hegel le llamara.

Acercando más la mirada, en la *Metafísica* el pensamiento de Platón está recogido y puesto a prueba; la teología del cristianismo y el pensamiento de árabes y judíos en la Edad Media, están fundados; y en ella la filosofía moderna encuentra su lenguaje y su interlocutor, o si se quiere, su adversario. Por otra parte, la rica experiencia concreta y práctica que Aristóteles hizo del saber y que le permitió trazar el mapa de las ciencias, halla en esta obra su más profunda reflexión. La permanencia histórica del pensar aristotélico es un hecho. Pero, además, la presencia soterrada de Aristóteles en filósofos contemporáneos como Heidegger, Bergson, Austin o Zubiri, es indiscutible y cabe pensar que esa presencia se hace progresivamente más visible en las direcciones más actuales del pensamiento filosófico; desde luego, es bastante clara en el campo de la ética y la filosofía política.

Uno de los aspectos que más innecesariamente ha complicado el estudio de la *Metafísica* es no ser propiamente un libro, sino más bien el registro de la meditación más libre y más abierta del pensador griego. Por un extraño azar, los libros publicados por Aristóteles y

que gozaron de gran fama, están perdidos y sólo se los conoce por referencias. El *Corpus Aristotelicum* de que disponemos contiene más bien lo que fue su ocupación cotidiana, una investigación científica desarrollada a la par en todos los ámbitos de la realidad; paralela a ella la enseñanza en el estilo peripatético, vale decir, en una viva conversación al caminar. En la *Metafísica* se reunieron, entonces, los papeles privados de Aristóteles que registraban, más bien, esa actividad cotidiana suya, su reflexión más íntima, su crítica y sus proyectos, la decantación de su riquísimo saber y la apertura de nuevas vías y horizontes. Lo que él llamara "la ciencia que buscamos". No fue la *Metafísica* propiamente un libro; o, más bien, ha sido un libro abierto en el que la filosofía se ha ido escribiendo.

Se sigue usando su lenguaje, se siguen planteando las aporías que propuso y en nuestros días, como se ha dicho, se habla de un neo-aristotelismo, que aparece principalmente en el campo de la filosofía práctica, en la ética y la filosofía política. Pero el núcleo de esta filosofía está en la *Metafísica*. Aristóteles ha logrado aquí un diseño acabado del gran plan que lleva del *Poema* de Parménides al *Sofista* de Platón y que, en nuestra época, recogió Heidegger denominándolo la cuestión del ser. El cuarto de los libros de la *Metafísica* se inicia diciendo: hay una ciencia del ser. Es la cuestión que puede leerse en el conjunto de estos libros aristotélicos.

Pero si Parménides la propuso casi proféticamente. Si Platón, en un esfuerzo genial que pareciera desbordar los marcos fundamentales de su propia filosofía, dio a la propuesta de Parménides un nuevo sentido en el Diálogo que ya estudiáramos, el *Sofista*. Será, en fin, Aristóteles quien desplegará la cuestión como la disciplina fundamental de la filosofía, la "auténtica filosofía", como la llamara Kant. Pienso que el nudo de la cuestión está en la comprensión que

alcanza Aristóteles de la *ousía*. Esta palabra figuró en *Teeteto* -por ejemplo, entre muchos, (186b.)- y con frecuencia se la traduce "ser"; también, "lo que es", la "entidad", la "esencia", en fin, "sustancia". Es ciertamente una palabra que pertenece al lenguaje de Platón y en el *Fedón* puede decirse que preside la teoría de las Ideas, en tanto constituye lo que el alma aprehende en esa autenticidad suya que conquista el pensamiento (65c.). El alma, en su reflexión, aprehende el ser de las cosas, es tesis del *Fedón*. La idea reaparece en *Teeteto*, y determina el nivel propio de la ciencia. La ciencia, en efecto, supera la pretensión sofística de eliminar el ser. Platón ha mostrado en ese Diálogo que la eliminación del ser es el sentido profundo de la tesis sofística, la consecuencia natural de hacer del hombre la medida de lo que es y de postular el movimiento como realidad fundamental. Pues bien, la salida del vacío al que esa tesis conduce, como se ha visto, va precisamente en la dirección del ser que el alma aprehende en la confluencia del saber que hay en su propia acción, y que aparece como *doxa* (186a.).

Aristóteles retoma en la *Metafísica* la cuestión de la *ousía*. No es, en rigor, una originalidad suya; es, como él mismo dice, el tema de siempre: "lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda ¿qué es el ente? equivale a ¿qué es la sustancia?" (1028a.). La pregunta por el ser, por la entidad del ente, en consecuencia, se ha puesto de otra manera. Esta manera equivalente de abordar la antigua cuestión, constituye la *ousía* aristotélica. *Ousía* ya no puede traducirse simplemente "lo que es", en el sentido de la esencia, de la forma, del *eidos* platónico. Aristóteles dejó bien en claro, en el primero de los libros de la *Metafísica*, su distanciamiento crítico respecto de la teoría platónica, con la cual parecía culminar la historia de la investigación griega que el propio Aristóteles tenía en

sus espaldas y de la cual da cuenta críticamente en ese primer libro. *Ousía* se sitúa en una nueva perspectiva como cuestión del ser. ¿Cuál es esta nueva perspectiva?. Aristóteles va a distinguir diversos tipos de sustancia que han ido desplegándose en la investigación griega para centrarse en la consideración de la más inmediata y universalmente reconocida: los cuerpos físicos, las sustancias sensibles. Se trata sencillamente de la naturaleza, de la *physis* (1042a.25). Esta fue la referencia inicial de la inteligencia griega y parece serlo de la común experiencia humana que naturalmente se sitúa bajo el cielo y los astros y en medio de los árboles y animales, en lo que pudiera llamarse con las palabras de Neruda, su residencia en la tierra. Aquí el encuentro es con cuerpos y realidades sensibles, una de las cuales es el mismo hombre.

Este análisis de la naturaleza -una física centrada en el movimiento-abre la perspectiva de una diversificación de la sustancia y va a conducir finalmente a la visión de un modo eminente de ser sustancial que es, para Aristóteles, la inteligencia. La vasta y profunda investigación que recorre todo este camino constituye una ciencia del ser. Y está presidida, justamente, por una idea fundamental de la metafísica aristotélica, aquella que expresa en la fórmula: el ser se dice en sentidos diversos (1003a.33).

La diversidad de sentidos en los que "ser" puede ser dicho, en última instancia se reduce, en la investigación aristotélica, a tres fundamentales. Un sentido que llamaríamos categorial, otro que pudiera denominarse semántico y un tercero que denominaríamos ontológico. En el sentido categorial se reconocen modos de ser como el que exhiben los cuerpos. Sobre este modelo básico cabe discernir cierta estructura primaria e integradas en ella modalidades más frágiles y transitorias. Este plano categorial es el de la sustancia y de sus

accidentes. Sócrates, un caballo, una mesa o el sol, son ejemplares del modo sustancial de ser; tener ciudadanía ateniense, pelaje alazán, forma rectangular, o hallarse en el mediodía, son, respectivamente, accidentes de aquellas sustancias. Las primeras tienen un modo de existir autónomo; los accidentes, en cambio, existen en las sustancias. Este es el primer modo de ser que Aristóteles distingue y a lo largo de la *Metafísica* procura diseñar las diversas estructuras con arreglo a las cuales se constituyen tanto ésta -la sustancia física- como otras modalidades de sustancia, diversas de los cuerpos.

En el sentido semántico en el que cabe hablar del ser, Aristóteles propondrá el binomio verdad-falsedad. Pero de un modo explícito (1027b.28) excluye de la investigación metafísica el tratamiento de este tema, sin perjuicio de dejar indicaciones decisivas que todavía inspiran la semántica de Tarski, por ejemplo, en nuestro siglo. "Lo falso y lo verdadero no están en las cosas, sino en el pensamiento" (1027b.25), no atañen, por consiguiente, al ser mismo.

Pero la visión de mayor hondura y universalidad en el pensamiento de Aristóteles se alcanzará en el planteamiento de lo que llamáramos plano ontológico, constituido en la Metafísica por el binomio *enérgeia-dýnamis*, o quizá mejor, *enérgeia-kínesis*. Por una parte la idea de potencia o de movimiento y con ella el rasgo esencial de la *physis* y, por otra, la noción capital de la filosofía aristotélica: *enérgeia*. Así podría trazarse el mapa esencial de la *Metafísica*. La cuestión del ser se mueve, en definitiva, entre las coordenadas *ousía-enérgeia*.

UNIVERSAL, CAUSA, TEORÍA

En *Teeteto* Platón propuso establecer la distinción entre *sophía* y *episteme* (145e.). Lo hizo con vistas a delimitar el carácter singular de la ciencia (*episteme*). Aristóteles, en el capítulo primero del primer

libro de la *Metafísica*, propone *sophía* como *episteme*. El planteamiento platónico sigue en pie, pero la *episteme* de que ahora habla Aristóteles es, más bien, una ciencia que se busca, una nueva ciencia subyacente a las que ya existen y a cuya creación el propio Aristóteles genialmente contribuyera. La búsqueda de esta nueva forma de saber que Aristóteles parece intuir y perseguir denodadamente, arranca de la noción de causa. Para ser más precisos, se propone como una radicalización de la idea de causa, en términos de "causas primeras" que vendrían a constituir la nueva ciencia. El capítulo primero de la *Metafísica*, en efecto, concluye así: "Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios" (980a.). La idea de "principios" está en el horizonte: la *Metafísica* va a ser una declaración de principios. Cuando Kant habla de "a-priori", o cuando Foucault habla de "arqueología", continúan hablando de "principios".

La sabiduría, por consiguiente, es un nombre conocido -es llamada así- acerca del cual hay una opinión común, cuyo significado, no obstante, debe ser investigado. "Resulta evidente, concluye el capítulo, que la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas" (980a.). Pero ¿por qué puede ser ésto tan evidente?. Y ¿por qué, sin embargo, requiere investigación? La evidencia recae sobre el hecho de que ha de ser ciencia de "principios y causas". Y lo que cabe investigar es cuáles son estas causas que Aristóteles llama "primeras"; cuáles son los "principios" de este saber.

No obstante, hace falta aclarar primero el sentido que toma la noción de "causa". Esta es, seguramente, una idea clave de la ciencia de todos los tiempos. Cuando su vigencia fue cuestionada a la luz de la mecánica cuántica, Einstein firmemente defendió la significación de la causa para la ciencia. Antes de esa crítica que una epistemología

contemporánea produjera, cabe recordar que la crítica de la noción de causa fue el caballo de batalla en el ataque a la metafísica que el empirismo de Hume emprendiera. Hume seguramente daba en el blanco en lo que a descubrir su objetivo se refiere, aunque no precisamente en el acierto de su disparo. Esa crítica llega a nuestros días por la vía del positivismo y se convierte en un supuesto básico -si no en el prejuicio- de la filosofía analítica y, en general, de las diversas formas de anti o post-metafísica.

El capítulo primero del primer libro de la *Metafísica* es un texto muy esquemático, cargado de referencias tácitas o explícitas a todas las restantes obras de Aristóteles: la *Física*, la *Etica*, la *Lógica* y los tratados biológicos. Jaeger ha dicho que este capítulo es una versión esquemática del *Protréptico*, uno de los Diálogos que Aristóteles publicó, que gozó de gran fama y que habría constituido el manifiesto de la Academia platónica, escrito por encargo del mismo Platón, como réplica a la escuela de Isócrates, el más célebre sofista de la época. Este Diálogo se convirtió en un paradigma que, a través de una imitación de Cicerón, conmovió muy profundamente a San Agustín, como él da testimonio en las *Confesiones* (libro III).

Este capítulo primero, en el que las ideas de sabiduría y ciencia se articulan, está construido sobre la base de tres nociones: Universal, Causa, Teoría. Son ciertamente tres nociones capitales del pensamiento filosófico y científico de todos los tiempos que tienen sede en la filosofía de Aristóteles. Y si bien ellas juegan funciones decisivas en esta filosofía, no son materia de muy cuidadosos análisis monográficos. Pudiera decirse que se las comprende más bien en su función o en su uso. Con todo Aristóteles ofrece de ellas breves pero elocuentes caracterizaciones.

El universal apunta a la unidad de lo múltiple. Así se ejerce primariamente la actividad de la inteligencia: en la forja de ideas, en el uso de conceptos. Las ideas, los conceptos, son, por principio, universales. La gran teoría platónica está en el trasfondo de esta noción operativa del pensamiento de Aristóteles.

La noción de causa preside la ciencia aristotélica desde la lógica hasta la física. Ella no es otra cosa que el significado de la pregunta, de la acción de preguntar. Preguntar es inquirir "por qué". La causa responde a la pregunta: ¿Por qué?. Y Aristóteles dijo que esta pregunta tiene un cuádruple sentido, es decir, que son cuatro las posibles causas. Se pregunta ¿por qué? en el sentido de con qué, desde dónde, mediante qué cosa, algo ha llegado a ser lo que ahora es; ésta es una pregunta por la materia. O bien se pregunta qué agente produjo esa transformación y se habla, entonces, de una causa eficiente. O bien, en orden a qué, con qué intención, con qué fin algo ha llegado a ser lo que es; se trata, entonces, de una causa final. Y, en definitiva, se pregunta qué es aquello de que se habla, cuál es su propia naturaleza, su esencia, su forma. Aristóteles sienta esta doctrina en la *Física* (194b.16). En la *Metafísica* repite a la letra el mismo texto (983a.24). Se trata de un canon firmemente establecido en el pensamiento de Aristóteles, y en el cual lo que él ha hecho no es sino sistematizar las distintas orientaciones históricamente seguidas por el pensamiento griego en una larga tradición que Aristóteles recoge constantemente y uno de cuyos lugares principales es precisamente el libro primero de la *Metafísica*.

En fin, la noción de "teoría" se refiere al saber en sí mismo y por su propio valor. Contrapuesta a toda forma de saber en la que lo que se sabe, se lo sabe en orden a otra cosa, para producir, ejecutar o realizar algo. Tal es el caso de lo que hoy se llama tecnología,

ordenada a la producción de un resultado o a la fabricación de algo y, en general, a todo lo que revista al saber de un carácter práctico. La oposición teoría-práctica, pertenece ya a nuestro lenguaje común, pero tiene su fuente en la filosofía de Aristóteles, por oculta o ignorada que se halle esta raíz filosófica.

EXPERIENCIA Y CIENCIA. UNA CIENCIA DE PRINCIPIOS

En el capítulo primero del libro primero de la *Metafísica* la idea de universal se opone a la idea de particular; y esta oposición viene a ser la oposición entre ciencia y experiencia. La idea de causa se opone a la idea de hecho, o en el estilo preciso de Aristóteles, el "por qué" se opone al mero "que"; y otra vez la ciencia se opone a la experiencia. En fin, la teoría se opone a la práctica, aunque ambas son ya formas de ciencia. Surge así un doble contrapunto: ciencia-experiencia, binomio que recorre la filosofía hasta Kant y Hegel, por lo menos, y ciencia teórica y ciencia práctica, o bien ciencia-arte, de no menor proyección histórica.

El saber, en el pensamiento de Aristóteles -no menos que en el de Kant- tiene un origen empírico, es decir, comienza con los datos de los sentidos, retenidos por la memoria. La experiencia no es sino un recuerdo en el que la memoria ata impresiones sensibles singulares. Esta atadura, dirá Aristóteles en otro lugar (*de Memoria et Reminiscentia*), es el tiempo. Este nivel complejo de conocimiento que constituye la experiencia, es propio de la vida y, por eso, a ella tienen acceso los animales, por lo menos los que están dotados de sentidos superiores, como el oído y la vista. Por esto Aristóteles dirá que el saber pertenece por naturaleza al ser vivo; que es propio de la vida, y eminentemente del hombre: "todos los hombres, por

naturaleza desean saber" (980a.). Obsérvese: Aristóteles no dice que los hombres sepan por naturaleza, como ha dicho Platón; dice que desean saber. El saber tiene originariamente forma de impulso, de deseo, de potencia o movimiento propio de la naturaleza del hombre, implantado en los comienzos mismos de la vida.

Pero ese saber que proviene de los sentidos y culmina en la experiencia es un saber particular y de algo particular. Aristóteles expresa así el carácter desarticulado y transitorio del mero dato sensible. Ya Platón había analizado en profundidad el sentido de la percepción y había mostrado en *Teeteto* cómo la percepción podía originar toda una doctrina en la que se amalgamaban la tesis del *homo mensura* de Protágoras, con la tesis del movimiento de Heráclito, conduciendo a una cierta infalibilidad del saber; que se auto aniquila precisamente porque elimina el ser y vacía el lenguaje.

La noción universal aparece cuando en el saber interviene directamente la inteligencia y opera sobre la experiencia. Esta capacidad del hombre le permite sustraerse de un aquí y ahora particular, del mero evento, de la pura impresión sensible como acontecimiento físico. En la noción universal, en la idea, hay, pues, cierta unidad, que no es un hecho físico, que no es el mero acontecer fáctico que registra la palabra "que". Que el fuego quema es un hecho que se capta o registra fácticamente: de ese modo se aprehende que tal cosa ocurre y este saber empírico llega a poseerlo un animal. Sabe que el fuego quema con haberse arriesgado a tocarlo, pero no sabe por qué quema. Y ésto no lo aprenderá por muchas veces que se exponga al fuego y experimente la quemadura, por mucha experiencia que tenga, si se entiende la experiencia, como hace Aristóteles, simplemente como memoria o recuerdo de los casos singulares en su particularidad. La inteligencia interviene y transforma esa

experiencia en un saber universal que ilumina con nueva luz esa misma experiencia. La noción universal ya no depende de cada caso en particular por ligada que esté a ellos. Se ha generado, así, otro sistema de relaciones que no depende de la linealidad temporal de la experiencia y que establece otra suerte de ligámenes y, fundamentalmente, el ligamen causal. Aristóteles dice: "el universal revela la causa" (88a.5). Operando con ideas universales es posible establecer conexiones causales que permiten determinar la materia, la forma, el agente o el fin de algo; entonces puede ya decirse que se lo conoce con un saber de rango superior, que es la ciencia. La ciencia ofrece un conocimiento de causas.

En fin, después de las ideas de causa y universalidad, consideremos la tercera noción: teoría. El hombre, en posesión del saber, puede utilizarlo. También el animal. Y ciertamente son muchas las utilidades que el hombre requiere, desde luego para satisfacer sus necesidades que son muchas, variadas y crecientes, alimentadas hoy por el consumismo como dinámica de la economía. El placer juega aquí un papel determinante. Tenemos necesidades, pero el placer las multiplica. Tenemos necesidad de alimentarnos, de abrigarnos, de curar nuestras enfermedades y de recrearnos. Y, así, surgen saberes orientados a esos fines; saberes altamente útiles y superiores disciplinas científicas como la agronomía, la ingeniería y arquitectura, la medicina y artes que pueden alcanzar también elevados niveles de saber, desde luego, en procura del goce y la recreación del cuerpo y del espíritu. En estos planos el saber está regido por la idea de "utilidad" que incluye el goce; el carácter práctico y el sentido pragmático son aspectos primarios del saber.

Pero Aristóteles dice que el afán de saber no concluye ahí, no obedece esencialmente a la satisfacción del hombre, no responde solamente a

lo que el hombre proponga o establezca como medida, en definitiva el sentido del saber no es la utilidad. El saber, el conocimiento, la ciencia, la acción misma de la inteligencia tienen un sentido en sí mismos. El saber de alguna manera arrebata al hombre, le lleva más allá de lo que a él mismo le parece ser, más allá de sus necesidades y placeres. La inteligencia se abre infinitamente. Y busca un saber por lo que el saber por sí mismo significa. Este es el sentido de la teoría. Que el saber apunta a una investigación de causas a partir del margen que abren las ideas en su universalidad, parece, pues, de la naturaleza de la ciencia. Esta ha sido la práctica efectiva del gran hombre de ciencias que fue Aristóteles y en tal sentido es algo que le resulta evidente. Sin embargo, la interrogante que se abre es hasta dónde llega tal investigación. Ella no parece tener ningún límite. Y en esta medida infinita estar asociada, justamente, a la naturaleza misma del hombre. Este es el sentido según el cual la ciencia tiene últimamente un carácter teórico. Es decir, hay en ella un saber que halla en sí mismo su fundamento y que apunta a causas originarias, a principios.

ADMIRACIÓN Y LIBERTAD

La conexión con el hombre del saber teórico descrito en el capítulo primero del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles aparece con claridad cuando Aristóteles dice de qué manera nace en el hombre ese deseo esencial que le mueve a saber y de qué manera le es posible operar con él. Y aquí entran en juego otras dos palabras muy netamente aristotélicas: Admiración -figura muy de paso en *Teeteto*- y *Aporía*. En estas dos nociones descansa lo que pudiera llamarse la metodología de la metafísica, si hiciera falta hablar así.

La admiración es un sentimiento común. Señala uno de los mejores aspectos de la condición humana; acusa lo que se mira como bueno:

lo que así se mira, en realidad, se admira, se lo considera admirable. La capacidad de admirar es eminentemente una facultad estimativa, valorativa y descubridora. La vida resultaría opaca y triste si nada se admirara. El gran problema, quizá la raíz de la cuestión ética, está en qué es lo que se admira; si lo que parece bueno y admirable, lo es efectivamente. La gama de posibilidades admirativas es amplísima; de ella depende la ética, de lo que se admira, de lo que se tiene por bueno.

Aristóteles dice que la vivencia admirativa tiene un carácter progresivo; inclusive sugiere que no cesa, que es una vena abierta, una fuente perenne. Desde fenómenos comunes, como puede ser el movimiento de los astros, hasta la pregunta por el origen mismo de la naturaleza -la "generación del universo" (982b.17)- las preguntas se engarzan en la disposición admirativa, en el afán de saber que hay en el hombre. Y tal vez la mayor profundidad en la concepción aristotélica de esta dinámica del saber se alcanza cuando Aristóteles dice que esta disposición es propia del hombre libre (982b.26). Es decir, cuando la admiración se identifica con la libertad, como hace Aristóteles en este texto. La fuente última del saber del hombre es, pues, su libertad, reflejada en la apertura de la admiración que arrebata la mirada del hombre.

Una libertad, sin embargo, que pareciera estarle vedada. Así se pensó en el mito: "sólo un dios puede tener este privilegio" (982b.30) -enseñaba el poeta Simónides- "la naturaleza humana es esclava", está encerrada entre límites infranqueables. La admiración que Aristóteles propone en el origen de la ciencia teórica y de la filosofía va a romper la clausura del mito para abrirse infinitamente y prolongar el descubrir de la inteligencia. Este es el carácter propio del saber filosófico.

El pensamiento de Aristóteles, sin embargo, no es utópico. Conoce bien las condiciones difíciles del saber y de la ciencia. Y esta dificultad inherente al proceso del conocimiento está nombrada con una palabra muy expresiva y muy propia del lenguaje de Aristóteles, a la que Pierre Aubenque ha dado especial relieve en su comprensión de la metafísica aristotélica: es la noción de *aporía*.

La idea aristotélica de *aporía* remite a la atadura del hombre en la caverna, según la alegoría platónica. El hombre está atado, constreñido. El esfuerzo del saber es, entonces, una ruptura, un desatarse, una *euporía*, para así ganar la libertad. Pero esta es una tarea concreta, un reconocimiento preciso de los límites, un recorrido de los caminos. No es un don gratuito, no es un acto espontáneo, es un trabajo para situarse concretamente en el terreno. *Poros*, en griego, es salida y con la partícula privativa se indica: no hay salida; aparentemente. Es preciso buscarla ensayando caminos. Ortega y Gasset comentaba esta idea aristotélica y la comparaba al ejercicio del que quiere atravesar una montaña y ensaya sucesivos pasos que va encontrando, finalmente, cerrados. Hasta dar con el que la cruza. Es la misma imagen que Heidegger empleó cuando habló de *Holzwege*, es decir, de caminos en el bosque, que los leñadores han abierto, que ellos conocen bien, pero que se cierran. Y es la misma imagen pintoresca de Wittgenstein, que se representaba los vuelos fallidos de una mosca en la botella hasta dar con la salida.

Admiración y aporía me parecen nociones complementarias. El arrebato genial de la admiración, propio del hombre libre, debe contenerse dentro de los límites de su condición mortal, de su temporalidad. Ese arrebato especulativo, en el que más bien intervienen la fantasía, la voluntad o la soberbia, no tiene destino si no ha recorrido aporéticamente los caminos de la realidad. Esta debe ser recorrida,

el saber debe tantear paso a paso, ser una búsqueda constante, un forcejeo con los nudos, una *diaporía.* Si esto se omite, Aristóteles dice que no se sabe adónde ir, se carece de orientación. E inclusive, añade, se ignora lo que realmente se posee, no se advierte lo que se ha descubierto (995a.35). Probar todas las hipótesis, observar los casos, derivar todas las consecuencias posibles, ejercitar la inducción y la deducción, el análisis y la síntesis, ponderar las opiniones, no dejarse arrastrar por el lenguaje, son las formas del recorrido aporético que la ciencia debe llevar a cabo y que, asociadas al impulso admirativo fundamental, forjan finalmente la filosofía.

El saber puramente teórico que así se constituye quizá no sea lo más necesario para el hombre. Todas las ciencias son más necesarias, ha dicho Aristóteles, "pero ninguna es mejor" (983a.10).

LA TRADICIÓN DE LA IDEA DE SER

¿Cuál es el principio que permite constituir la ciencia que Aristóteles busca? El libro cuarto de la *Metafísica* lo determina de entrada: hay una ciencia del ser, dice categóricamente la frase inicial del texto (1003a.17); una ciencia que contempla la entidad del ente, el ser en tanto ser, o como quiera traducirse lo que brevemente se expresa en esta noción capital de la metafísica que, justamente, permite identificarla como ontología, es decir, como un *logos* del ser. Aristóteles puede hacer esta rotunda afirmación inicial porque en el fondo reitera algo que ya el *Poema* de Parménides propuso y que Platón ha recogido en los textos antes estudiados del *Fedón*, *Teeteto* y *Sofista*. En todos ellos aparece la noción de ser; íntimamente ligada a la más auténtica experiencia del alma, en el *Fedón*; que se vierte como *doxa* en *Teeteto*; que se propone como género supremo en *Sofista*. Sobre esta larga tradición intelectual se va a montar la filosofía en la *Metafísica* de Aristóteles.

Quien primero deja en claro que su concepción del ser se da en la línea de una tradición es el propio Aristóteles, y por eso lo primero que hace luego de enunciar su ciencia es remitir a tres antiguas fuentes. Una, que alude globalmente al pensamiento presocrático caracterizándolo como una búsqueda de "elementos" (1003a.30). Aristóteles dice que el sentido real de esa búsqueda vastamente desarrollada por el pensamiento griego a lo largo de varios siglos es lo que él mismo ahora propone bajo la noción de ser. Aristóteles tenía la convicción de que su propio saber era más bien un esclarecimiento, un desenvolvimiento aporético de antiguas opiniones y así lo acredita aquí. En la noción de "ser" la noción de "elemento" de los presocráticos, estaría comprendida.
La conexión con el pensamiento de Platón está muy clara en la otra referencia que Aristóteles hace para explicar el sentido del ser que propone. Hay una ciencia reclamada por esta noción capital del pensamiento y Platón vió en ella una experiencia propia del alma. En efecto, el complejo de nociones que constituye un determinado ente es objeto de una determinada ciencia y escapa a otras ciencias, modeladas, a su vez, por la entidad de que se ocupan. En una ciencia de números el ser par o impar, mayor o menor, serán nociones propias del saber aritmético; pero en esa ciencia no se hablará ni de peso o calor, por ejemplo, que son nociones que remiten a otra forma de saber que es la física. De la misma manera podría decirse ahora que las nociones de Estado, moneda, Renacimiento, proteína o código genético pertenecen a ciencias diversas y sólo en ellas hacen sentido propio. Esta idea corresponde a algo que Aristóteles y Kant han señalado claramente: es la especificidad de cada ciencia, constituida por un determinado objeto y por un método apropiado para conocerlo. Aristóteles llama a éstas "ciencias particulares" (1003a.23).

La pregunta de Aristóteles, que ya Platón hiciera, es, entonces: qué ciencia conoce de una noción como "ser"; y, al hilo de ella, de otras ideas conexas o afines como: unidad, identidad, contrariedad que se caracterizan por su sentido universal, es decir, por la posibilidad de emplearlas en cualquier contexto. La argucia sofística: ¿es el mismo Sócrates cuando está sentado que Sócrates cuando se pone de pie? juega con la noción de identidad e ilustra su vasto alcance. ¿Qué ciencia se ocupa de esta clase de ideas tan decisivas? Y Aristóteles responde, como Platón, que a la filosofía, precisamente, le incumbe el ser y el conocimiento del sentido que tiene "ser" y todo ese género de nociones conexas, por ejemplo, unidad, identidad, contrariedad, que tienen un valor plenamente universal y deben ser objeto de una ciencia también universal.

Una tercera línea de pensamiento tradicional a la que Aristóteles también apela es aquella que ha trabajado con la idea de una totalidad del saber y Aristóteles piensa que quienes llama "sofistas" y "dialécticos" (1004b.) así lo hicieron, aunque de manera insuficiente. Y, una vez más: ésta de sofistas y dialécticos es para Aristóteles una tentativa rescatable, una opinión que tiene un lado verdadero. Justamente, la referencia a una totalidad, que fuera entrevista ya por sofistas y dialécticos, por más que se les escapara su sentido; tanto como escapó el sentido de la noción "elemento" a los primeros investigadores que se sirvieron de ella. La noción aristotélica de "ser" está, pues, cargada de todos estos contenidos implícitos, tácitos, que requieren de una nueva y original exégesis: la que Aristóteles emprende luego de exhibir sus antecedentes, de plantear la estructura aporética que los contiene, es decir, de situarse en la tradición a la que su propio pensamiento pertenece. Las nociones de elemento, universalidad, totalidad, conspiran hacia ella.

SER Y SUSTANCIA

Afirmar, pues, que hay una ciencia del ser, como hace Aristóteles, en apariencia abruptamente, al iniciar el cuarto libro de la *Metafísica*, no es otra cosa que situarse en una antigua tradición con la que se inaugura el pensar filosófico en hombres como Parménides y Heráclito y retomar un tema central de los Diálogos de Platón con el que nos hemos encontrado en la lectura de *Fedón*, *Teeteto* y *Sofista*. Heidegger dijo bien cuando afirmó que "ser" tuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles; lo que no me parece tan claro es que sea un asunto olvidado. El "olvido del ser" me parece, más bien, un excelente pretexto de *Sein und Zeit*.

La originalidad del pensamiento de Aristóteles no consiste, pues, en proponer la noción de ser, que está en el horizonte de la filosofía desde sus orígenes, sino en el modo de proponerlo y de centrar en el ser la ciencia que busca y en la que Aristóteles vierte la antigua *sophía*. El ser es el principio que la filosofía propone en la línea de la investigación de causas propias de las ciencias. La cuestión es, entonces, en qué sentido "ser" es causa última o principio de una ciencia.

Y aquí hay que tener en consideración dos afirmaciones capitales de la metafísica aristotélica. La primera ya fue mencionada: el ser se dice según una diversidad de sentidos. El ser de que habla Aristóteles no es un ente determinado, no es algo único, es una diversidad; es la unidad en la diversidad de entes que constituye el universo. La segunda afirmación capital de esta ontología aristotélica dice que dentro de esa diversidad de sentidos que la noción de ser posee, donde el "ser" ha de ser leído, fundamentalmente, es en la *ousía*.

Esta palabra platónica asume, pues, una nueva significación en la ontología de Aristóteles. Ya no se identifica con el ser, o con lo que es, en cualquiera de sus sentidos, una significación arraigada

puramente en la experiencia más íntima del alma, como hemos leído en *Fedón* y *Teeteto*. La *ousía* nombra ahora una idea que Aristóteles se cuidó de precisar nítidamente en el primero de los libros del *Organon*, en el más elemental de sus tratados lógicos, las *Categorías*. Allí Aristóteles estableció que la *ousía* nombra, en su pensamiento, al individuo concreto, por ejemplo a Sócrates o al caballo de Alejandro Magno. Aristóteles la llama *proté ousía*, sustancia primera (2a.). Y a las ideas o conceptos últimamente referidos a sustancias de esa índole, y que intentan comprenderlas en niveles de significación progresivamente más abstractos, Aristóteles llamará sustancias segundas. Son los "universales" de una tradición medieval que arranca del comentario de Boecio a una introducción al libro de las *Categorías* escrita por Porfirio, en la que esos diversos niveles conceptuales distinguidos por Aristóteles se proponen en la forma gráfica de un árbol. Universales son las ideas -especies y géneros, por ejemplo- idea, escrita ahora con minúscula porque ya no son las entidades supremas de la teoría platónica. Son, más bien, las ondas que concéntricamente se forman alrededor de las sustancias primeras, como sus metalenguajes.

Esa concepción de la sustancia acuñada en las *Categorías* podría considerarse como meramente funcional y provisoria, dado el carácter que tiene ese tratado del *Organon*, pero ocurre que en uno de los libros considerados centrales de la *Metafísica*, el séptimo libro, que viene a ser justamente un tratado acerca de la sustancia, escrito en una etapa madura del pensamiento de Aristóteles, la idea se renueva con especial énfasis ya en el primer capítulo de este libro. Una vez más Aristóteles destaca el carácter absoluto de la *ousía*, de la sustancia, como sujeto individual concreto, en el cual encuentran su sede los diversos sentidos del ser, tal que, como concluye ese texto, la

pregunta por el ente equivale a preguntar por la sustancia (1028b.). Desde la sustancia irradiarán los sentidos diversos del ser. En ella hay lo que G.E.L. Owens llamara, con expresión que ha tenido fortuna, "focal meaning". Ser no es sustancia; su equivalencia, propuesta en el libro séptimo, tiene otro sentido. Ser no es lo mismo que sustancia, es diferente. Hay, para usar la expresión clave de Heidegger, una "diferencia ontológica". El ser ha de ser leído en la sustancia primordialmente. Pero, a su vez, la sustancia gana su sentido a la luz del ser. El célebre ejemplo de Aristóteles está tomado de la salud y su relación con la vida. La salud primordialmente se dice de un estado del ser vivo; pero, en relación con dicho estado cabe hablar también de salud respecto de aquello que la produzca, o la restablezca, o la manifieste, como pueden ser la gimnasia, la medicina, o el buen color de la piel, todas las cuales son, en algún sentido análogo, sanas o saludables por referencia, justamente, al sentido fundamental en el que se dice que un hombre, un animal, o una planta son o están sanos.

En la sustancia cifra Aristóteles el centro de un sistema relacional que abarca la totalidad del ente según un determinado orden radicado últimamente en la sustancia, al modo como la salud está en el ser vivo. En la sustancia, vale decir, en la clase de entes en los que reconocemos individualidad concreta, que poseen una cierta capacidad de existir por sí mismos, de pararse sobre sus propio pies, radica el orden total, la conexión entre las cosas que configuran la realidad, establecida por la unidad del ser. Esta es la índole de la sustancia primera: de ella cabe decir, fundamentalmente, que es y, por consiguiente, descubrir el "ser".

Correr, saltar, ser blanco, tener un metro ochenta, ser filósofo o abogado, son entidades, modos de ser, pero que sólo tienen existencia en una sustancia individual como es, por ejemplo, tal hombre.

Igual cosa puede decirse de un caballo, de una mesa, del sol, o de la cordillera de los Andes, en tanto son cosas o entidades a las que atribuimos un status propio, un grado de acabamiento o perfección singular que nos lleva a asignarles existencia individual. A ésto apunta la idea de "sustancia".

Esto no significa que la sustancia dicte el ser, y que de este modo el ser quede olvidado en un determinado modo de ser al que se privilegie asignándole cierta prioridad o suficiencia. Seguramente es válido ésto que Heidegger ha dicho respecto de la historia del pensamiento y la cultura, en los que explícita o veladamente un determinado modo de ser ha ejercido la dictadura. Ello ha conducido efectivamente a privilegiar, por ejemplo, el ente religioso, o el ente físico-matemático, el ente histórico, el ente económico, la palabra o la escritura y a subsumir bajo categorías provenientes de una cualquiera de tales entidades la totalidad de sentidos del ser.

Exactamente lo contrario es lo que Aristóteles ha propuesto. Aristóteles ha puesto la sustancia a la luz del ser. La determinación de rasgos sustanciales, y por ende la comprensión del ser, ha de ser hecha en la sustancia, pero no en una exclusiva y excluyente desde la cual el ser mismo quede determinado, prefigurado, subsumido. Es el ser lo que permite descubrir la sustancia y en ella se leerán sus caracteres. Esto es lo que establece la ontología aristotélica. La sustancia no dicta el ser ni está tampoco establecido de una vez para siempre quién o qué puede ser tenido como sustancial.

La estructura básica de la metafísica aristotélica quedará constituida por esta interrelación entre ser y sustancia, por esta referencia o relación fundamental del ser a la sustancia de tal manera que el ser ha dejado de ser propiamente un "género" como le denominó Platón en el *Sofista*. Aristóteles dijo: "el ser no es un género" (998b.20).

Más tarde los filósofos escolásticos le llamaron el primero de los "trascendentales"; una noción -trascendental- que cambiará radicalmente de sentido en el pensamiento de Kant en el que la noción de trascendencia regresará a la significación de idea genérica, de condición de posibilidad y no de trascendencia del ser respecto de toda entidad y, en particular, de la sustancia, que es el pensamiento de Aristóteles.

EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN Y LA SUSTANCIA

Al filósofo le corresponde hablar de la sustancia, dice Aristóteles. Pero, está claro, de la sustancia en la perspectiva del ser, dentro de una "ciencia del ser". Y esto plantea un gran problema en el sistema del pensamiento aristotélico. Si la sustancia vista desde el ser ha de ser lo primero ¿qué lugar ocupan el pensamiento mismo y el lenguaje, que es donde las nociones de ser y sustancia aparecen; no les da esta condición cierta precedencia? ¿Es, entonces, la ontología la disciplina fundamental de la filosofía, en tanto saber del ser y la sustancia o habrá de serlo, más bien, una gnoseología, una teoría del conocimiento o una filosofía del lenguaje y una lógica? Al amparo de Kant, de Frege o Wittgenstein, ha venido a pensarse esto último. Aristóteles planteó neta y precisamente la cuestión y su respuesta no es menos neta. El planteamiento de Aristóteles se puso en los siguientes términos precisos: si el ser y su referencia a la sustancia son el principio de la ciencia buscada, de la metafísica como ontología, como ciencia del ser ¿qué ocurre con aquello que se constituye como principio del pensamiento y del lenguaje? Los matemáticas dejaron bien en claro la existencia de este género de principios: su saber se edificaba sobre ellos, sobre nociones comunes y comúnmente admitidas como evidentes, a los que llamaron axiomas. ¿Qué ocurre, entonces, con

los axiomas en tanto primeros principios del conocimiento: el saber acerca de ellos precede todo saber o bien deriva también del conocimiento de la sustancia que es propio del filósofo?

En efecto, los geómetras advirtieron claramente que una estructura deductiva en la cual el juego propio del pensamiento pareciera contenerse, descansa sobre definiciones nominales y sobre axiomas que hacen posible el discurso. El propio Aristóteles, al elaborar en los *Segundos Analíticos* la epistemología del *Organon* concibió la ciencia sobre una estructura lógica de esa índole, es decir, como un saber constituido a partir de principios que se dan por sabidos. Pero los matemáticos no se ocuparon de los axiomas en sí mismos, no los vieron como asunto de las matemáticas, sino como supuestos operativos a los que se daban por establecidos funcionalmente. ¿Qué rango tienen estos principios constitutivos de la lógica como el instrumento mismo del discurso?

A la hora de determinar principios y de constituir una ciencia acerca de ellos, la cuestión de los axiomas adquiere relevancia. Ya no pueden darse por sabidos, por evidentes o por operativos. ¿Habrá, entonces, que situar a los axiomas en un nivel paralelo y de igual rango al del ser y la sustancia? En tal caso, habrá que decir que hay dos ciencias de principios, una en la que figura la sustancia como principio, por su significación ontológica, es decir, en su relación al ser y otra en la que los axiomas constituyen el principio por su relación con el lenguaje y el conocimiento.

La respuesta de Aristóteles es tajante: "Hay que decir si es propio de una sola ciencia o de diversas ciencias especular acerca de los llamados axiomas en las matemáticas y acerca de la sustancia. Pues bien, es claro que también la especulación acerca de estas cosas es propia de una sola ciencia y, por cierto, de la del

filósofo" (1005a.18). La ciencia primera, la ciencia del filósofo, es la de la sustancia. A ella se subordina el conocimiento de los axiomas. Hasta entonces la cuestión de los axiomas había tenido un tratamiento diverso por los matemáticos y los físicos. Esta alternativa dio los elementos para la solución aristotélica. Los matemáticos eludieron el estudio de los axiomas, sin perjuicio de haber sido quienes advirtieron su función. A su vez los físicos lo hicieron suyo. Pero había una ambigüedad en lo que hacían. Cuando los físicos asumieron la cuestión de los axiomas lo hicieron en el entendido de que la física era, en rigor, la filosofía. Y, desde este punto de vista, acertaban en pensar que podían dar razón de los axiomas. Pero el punto de vista era falso, "pues la Naturaleza es sólo un género determinado del ente" (1005a.) y carece, por consiguiente, de la universalidad de sentido que una comprensión de los axiomas reclama. Descubrir los axiomas, por una parte, y hacerlos objeto de una ciencia con pretensiones de ser un saber de principios universales, por otra, fue la contribución de matemáticos y físicos a la respuesta de Aristóteles. Hay efectivamente axiomas y ellos son materia del mismo saber que acerca de la sustancia alcanza el filósofo.

Para un debido planteamiento del asunto Aristóteles da un paso muy decisivo: hay axiomas, pero hay uno fundamental. Hay un axioma de los axiomas que es el principio de no contradicción. Esta conclusión permite plantear decisivamente el problema.

Aristóteles ofrece, entonces, una serie de versiones distintas del principio de no contradicción, que muestran su universalidad. Todas ellas giran básicamente en una contraposición entre ser y no ser: a un mismo tiempo, en un mismo sujeto, en el mismo sentido, no es posible, o más bien es imposible, decir uno y otro, reunirlos en una afirmación. Esto sería contra-decir y no ya decir. La posibilidad de

hablar, de decir algo, descansa sobre el supuesto de este principio. Si digo la palabra "muro", por ejemplo, y si con ello tanto dijera muro, como trirreme, o como hombre, o cualquiera otra cosa indistintamente, entonces en el hecho no estaría diciendo nada, estaría emitiendo sonidos incoherentes. La práctica misma prueba que no es precisamente lo que hago. Si quiero ir a Mégara ciertamente me pongo en movimiento y no me quedo quieto pues advierto que no es lo mismo uno y otro -ir y no ir; y si por el camino encuentro pozos abiertos, los evito porque sé que no es lo mismo caerse a un pozo que no caerse.

El principio de no contradicción es el primer principio del pensamiento y del conocimiento en tanto abre, desde luego, la posibilidad de decir algo; de manera que cuando digo "muro" apunto precisamente a algo que denomino así y no a lo que sea "trirreme", u "hombre". Por consiguiente, ese principio hace posible lo que Aristóteles llama "razonar consigo mismo y con otro" (1005b.35). Pero esta condición necesaria del lenguaje no es condición suficiente. A falta de él uno no dice: contradice; no habla, y en tal sentido no se diferencia del vegetal, dice Aristóteles.

Sin embargo, ésto no es todavía una explicación, es sólo una comprobación de cómo funciona el lenguaje. El problema es grave, porque ¿de qué manera podría ofrecerse una explicación o una demostración del principio de no contradicción si, al fin y al cabo, para intentarla es necesario suponerlo? Tan pronto enuncio la idea de contradicción la estoy poniendo en práctica, desde luego porque admito que "contradicción" no es "muro" o "trirreme". El lenguaje posee una autorreferencia viciosa desde el punto de vista del conocimiento; es decir, en su mera estructura verbal y lógica no pasa de ser un instrumento, algo que ha

de ganar un sentido más allá de sí, en un meta-lenguaje, que no puede ser ya otro lenguaje sin recaer en el mismo vicio.

¿Qué es eso que sostiene al lenguaje y le da sentido? ¿Es una referencia (Frege), es una intencionalidad (Brentano, Husserl)? La respuesta de Aristóteles es otra. Si admito que lo que digo tiene un sentido definido para mí mismo y para mi interlocutor, de tal manera que cuando digo "muro", no digo "trirreme" -ni mucho menos digo "no muro"- estoy admitiendo que no "todas las cosas son una sola" (1007b.20), es decir, que hay "algo definido" (1006a.25) y que se ha establecido un circuito semántico. De lo contrario ocurriría lo que afirmó Anaxágoras, a quien Aristóteles remite, es decir, habría que admitir que "todas las cosas están juntas de suerte que nada existe verdaderamente" (1007b.28).

La existencia verdadera de algo es, pues, el supuesto básico de la no contradicción como principio del pensamiento y del conocimiento. La sustancia nombra, precisamente, la existencia de algo. Por consiguiente, el conocimiento de los axiomas deriva del saber de la sustancia, de la ciencia que el filósofo se ha propuesto.

¿FÍSICA O TEOLOGÍA?

La cuestión de la *Metafísica* aristotélica es, pues, la constitución de una ciencia acerca de la sustancia en la cual la universalidad del ser y su diversidad de sentidos pueda ser leída. Ciencia y sustancia, son, hasta aquí sus tópicos. En el primer capítulo del libro primero quedó establecida la distinción básica entre teoría y práctica y, por ende, entre dos tipos de ciencia, ciencias teóricas y ciencias prácticas. La ciencia teórica consiste en un saber no subordinado. Esta autosuficiencia de la teoría está ligada a cierto carácter esencial de este tipo de ciencia. Son objeto de ellas las cosas en sí mismas, según sus

principios propios. La contemplación, la teoría, es un seguir al objeto en su propio desarrollo, hacer del conocimiento el desenvolvimiento del principio propio de la cosa que se conoce.
La ciencia práctica, en cambio, apunta a la realización de algo con arreglo a principios que son propuestos y que entran a constituir la cosa que se conoce. Al entrar a constituirla, la realizan, de tal manera que el conocimiento es en este caso una producción, es la realización de algo. El arquitecto proyecta la casa, el ingeniero la máquina, el general la victoria. Estas no son cosas que estuvieran dadas, de manera que conocerlas fuera identificarlas en su mismo ser. Son cosas que se prefiguran o diseñan, por ejemplo, en la mente, en la imaginación o en algún lugar distinto del objeto mismo, y que luego se realiza como tal objeto, El conocimiento corresponde a este proceso. Este es el caso eminente de la técnica. Fue Aristóteles quien distinguió de la teoría lo que llamó *téchne* y que ordinariamente se ha traducido más bien "arte".
La producción o realización de una obra se mide por la cosa producida o el resultado que se alcanza; y, así, los cálculos del ingeniero, el diseño del arquitecto o la creación del poeta hay que verlos cumplirse en la casa, en el puente, en la máquina y el poema; el valor del poema está en las palabras y no en los buenos sentimientos y la validez de los cálculos en la eficacia de la máquina.
Pero, frente a la técnica, Aristóteles sitúa la moral, con la cual la técnica está emparentada, porque ambas son formas de acción que en un sentido general puede llamarse práctica. La acción moral, sin embargo, no se cumple precisamente en una obra externa, al estilo de la casa, el puente, la máquina o el poema. Se cumple en la intimidad de la conducta humana, en un *ethos*, que, diría, es fundamentalmente la libertad. Este no es el campo de una técnica, sino de la *praxis*

propiamente humana. El conocimiento de ella es propio de ciencias que Aristóteles llamó prácticas, como la ética y también la política. Pues bien, si la teoría arranca de las cosas mismas y halla su principio en el mismo objeto que conoce, las ciencias teóricas se diversificarán según sean los principios constituyentes de las sustancias que conocen. Y Aristóteles dirá, entonces, que el rasgo constitutivo de la sustancia primordial, de los cuerpos sensibles, es decir, de la *physis*, es el movimiento. Con ello recoge una intuición de Heráclito que llega a Newton y Einstein, pero que desborda el campo propio de la física, pues en el pensamiento de Aristóteles apunta a la realidad del cambio, para decirlo sencillamente. Al movimiento pertenece la noción de "tiempo" definida por Aristóteles como el "antes" y "después" que permite medir el cambio. La naturaleza es una realidad cambiante en el tiempo como el gran río de Heráclito. Esto somos en el inmediato mundo físico a cuyo caudal pertenecemos. Una forma fundamental de sustancia puede considerarse, pues, definida por el movimiento y el tiempo y por una tercera noción que viene al hilo de las anteriores y pudiera decirse que las comprende: materia. Nos ocuparemos más adelante específicamente de la materia. Está muy claro que para un griego como Aristóteles el mundo no estaba limitado por la materia, como estructura del movimiento y el tiempo. Desde luego, dos entidades claramente lo desbordaban. Una, constituida por los números, las figuras del espacio, los entes matemáticos; Pitágoras había avanzado vigorosamente en esta dirección. Estos entes no están temporalizados ni en movimiento. El número 3 o el triángulo isósceles no cambian de ayer a hoy, no crecen, ni envejecen. Tienen cierta admirable persistencia que parece situarles fuera de la naturaleza como seres inmateriales. Otro tanto y con mayor fuerza cabe decir de las Ideas de Platón,

precisamente pensadas como realidades fuera de la materia y el tiempo. Aristóteles no tenía más que prestar atención a la cultura intelectual de los griegos para hallar en su más próxima tradición los elementos para pensar que hay a lo menos dos regiones ontológicas cuya contraposición conserva plena vigencia: un mundo físico, material, inmerso en el tiempo y otra dimensión de la realidad de una índole distinta en donde ni la materia, ni el movimiento, ni el tiempo son determinantes. En el uso común se habla todavía de materia y espíritu, de mente y cuerpo, es decir, se mantiene vigente -y también problemática- esta contraposición metafísica con la que operó Aristóteles y que resume la tradición intelectual de los griegos.

Bien puede decirse que, con lo dicho hasta aquí en materia de distinción de entidades sustanciales, Aristóteles no ha hecho sino un reconocimiento de algo que ha sido su propia tradición intelectual y en la cual está finamente elaborada una concepción que casi podría atribuirse al sentido común o, a lo menos, reconocerse en cualquier cultura, que, de hecho o de manera tácita, distingue cosas físicas, materiales y sensibles, de otro tipo de entidades que se manifestarían, inclusive por ejemplo, en la magia y el mito como los vive el hombre primitivo.

A la vera de su tradición intelectual, de la cultura de los griegos, Aristóteles precisará esa contraposición en términos de una dialéctica. Frente a entidades materiales, temporales y en movimiento, entidades inmateriales, intemporales e inmóviles. Frente al cuerpo, el alma o la mente; frente a la materia el espíritu. Así se dirá hasta nuestros días. Muchas formas espurias de pensar, principalmente cultivadas por gnósticos, pitagóricos y neo-platónicos, que conservan vigencia hasta hoy y animan toda suerte de vagas creencias, descansan puramente en una especie de fijación en ese marco conceptual primario.

Sobre ese sólido supuesto, sobre semejante creencia universal finamente elaborada por el pensamiento griego, lo que Aristóteles hará será avanzar una atrevida y genial hipótesis. Si, por una parte, se admite la existencia sustancial de entidades físicas y, por otra, la posibilidad de entes con rasgos contrapuestos ¿no es posible pensar una entidad sustancial con caracteres entitativos como los de los entes inmateriales y con una existencia real como la que se reconoce a los entes físicos? Aristóteles es cauteloso en cuanto a asignar al ente matemático algún género de independencia o de realidad al estilo de los entes físicos. Como es sabido la cuestión sigue pendiente y divide todavía a formalistas e intuicionistas en los dominios de la filosofía de las matemáticas. Dejando abierta esta cuestión, que Aristóteles retomará en los últimos libros de la *Metafísica*, se limitará ahora a proponer la posibilidad no de que los entes matemáticos sean reales, sino de que exista una realidad en la cual caracteres como los que las matemáticas ponen de manifiesto, o que ya la teoría platónica de las Ideas propuso, sean constitutivos suyos. En fin, una realidad tan firme como la del ente físico pero carente de sus caracteres y constituida, más bien, por caracteres inmateriales, intemporales, inmutables. Una realidad de índole puramente espiritual.

La hipótesis de Aristóteles dice: de existir una tal realidad, ella sería sede de lo divino. Nótese bien: un pensador que hoy llamaríamos pagano, un hombre que participaba ampliamente del mito griego, abre esta hipótesis claramente desmistificadora. Y, a partir de ella, establece la posibilidad de que la filosofía, o la ciencia por él buscada, se constituya como una teología, una ciencia de lo divino.

Esta hipótesis, sin embargo, pareciera contradecir la línea de pensamiento seguida hasta aquí, cifrada más bien en una ontología. Aristóteles había propuesto una ciencia de carácter universal, en el

sentido de una ciencia cuyo objeto no quedara radicado en ninguna forma de ente en particular, al estilo de las ciencias particulares, y cuyo sentido fuera la contemplación del ser en su universalidad. Lo que ahora dice parece ser algo distinto pues lo divino aparece como una forma particular de entidad, desde luego distinta de la física.

Demasiada tinta ha corrido sobre esta aparente contradicción o incoherencia. ¿Propone Aristóteles una ontología o una teología? ¿No estaremos en presencia, sencillamente, de dos momentos diversos en la evolución de su pensamiento, uno regido todavía por la figura magistral impregnada de religiosidad de Platón, y otro que manifestaría más bien la personalidad puramente racional y científica del propio Aristóteles?

Pienso que la respuesta la da genialmente Aristóteles en una de esas breves y luminosas fórmulas que recorren su obra. Dice: "si no hay ninguna otra sustancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será ciencia primera; pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior" (1026a.28). Es lo que propuso al contraponer las dos sustancias. Pero ahora plantea el problema: "Podría dudarse si la Filosofía primera es universal" (1026a.24). Y su respuesta dice breve y profundamente: "es universal precisamente por ser primera" (1026a.31). El carácter principal del ser es de una universalidad distinta a la universalidad común de un género. Es una universalidad paradigmática en la cual el ser se mide en la sustancia. Y Aristóteles plantea: esta sustancia que da la medida del ser, o es la sustancia física o es la sustancia divina.

ESENCIA Y MATERIA

Materia-espíritu; entidad física-ser divino; física-teología: entre estos polos parece abrirse la realidad, en una rica gama de variaciones que el pensamiento filosófico ha ido dibujando y que Aristóteles recapitula.

La cuestión de la sustancia tiene a la vista este panorama y el séptimo de los libros de la *Metafísica*, un libro extenso y complicado que Jaeger sitúa en una etapa madura del pensamiento aristotélico, es un tratado acerca de la sustancia y, más precisamente, una aporética de la sustancia.

Sustancia es el individuo, el ente singular, es decir, aquel que tiene cierta independencia para existir. La existencia propia es el carácter de la sustancia. En este sentido Aristóteles considera la sustancia como entidad absoluta (1028a.31), como lo que está suelto, separado, con realidad en sí mismo. ¿A qué cabe atribuir una tal realidad? Una figura individual tan claramente recortada como puede ser el hombre Sócrates, por ejemplo, parece tener consistencia sustancial; ser una realidad perfectamente individualizada -hoy se le llamaría una persona, desde luego por eso; también el caballo de Alejandro Magno reuniría características de ente sustancial. Estos fueron ejemplos de Aristóteles. Pero, ¿son acaso sustancias, también por ejemplo, el aire, o el número 5, o el dios Apolo?.

Una pregunta de esta índole pareciera haber estado presente en la mente de los griegos que formularon la cuestión acerca de una realidad primaria y originaria que diera cuenta de la Naturaleza y de la real consistencia de las diversas cosas del universo. Las hipótesis de Tales, o Empédocles, Anaxágoras o Heráclito, por ejemplo y, en general, de los pensadores presocráticos, apuntaban en direcciones de la índole de las recién mencionadas y atribuían al agua, al fuego, a la mente o al amor, el carácter de principio de la realidad, es decir, privilegiaban una cierta consistencia entitativa para determinar como sustancia aquello que la poseía. Según Aristóteles, este género de interpretaciones dio lugar a que se afirmara la existencia de una sustancia única -lo pensará más tarde Spinoza- o de un número plural

pero finito de sustancias, o también de un número infinito (1028b.5). Las teorías filosóficas han seguido barajando estas posibilidades. Aristóteles, entonces, da otro rumbo a esa legítima cuestión propuesta por los primeros pensadores griegos y que sigue acuciando la mente, por ejemplo, de los físicos que investigan el átomo y persiguen sus partículas y fuerzas últimas. Aristóteles no pretende zanjar entre tantas hipótesis seguramente llenas de sentido, aventuradas durante siglos. Lo que hará será trasladar la cuestión a otro plano que requiere aclaración previa. Aristóteles preguntará, más bien, qué significa ser sustancia. ¿Qué es lo que se piensa cuando se reconoce individualidad a determinados entes? Creo que viene al caso a manera de ilustración una aguda observación de Quine, aunque hecha en otro contexto: si para explicar lo que significa la palabra conejo, en español, se indica a un animalito que pasa corriendo, o que está delante de una muralla, o que tiene pelo blanco queda el problema de si "conejo" es el animalito, o si lo es mientras corre, o si lo es recortado contra el fondo de un muro, o con determinado pelaje. ¿Qué involucra, pues, el ser sustancia?

En síntesis, Aristóteles dice: "de la sustancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales" (1028b.34). La esencia misma (*to ti en einai*) determinaría la sustancialidad, o bien los caracteres universales o genéricos que un ente presenta, o en fin, lo que Aristóteles llama el "sujeto" (*hypokéimenon*), que es una realidad concreta compuesta de ingredientes distintos presididos por una forma. En el sujeto concreto habría una composición de forma y materia. La materia sería lo otro, aquello que la forma configura concretamente. Esencia, universal, género, composición de materia y forma ¿qué determina la sustancialidad?

Pues bien, el largo discurso aporético de este libro de la *Metafísica* desecha la posibilidad de que la sustancia pueda confundirse con cualquiera forma de universalidad, con cualquier aspecto o noción que deje de lado el rasgo decisivo que la sustancia tiene para Aristóteles: su individualidad. Las tres primeras posibilidades -la esencia, el universal, el género, que son seguramente variaciones de la idea de universalidad- parecen quedar, así, excluidas de plano. "Parece imposible que sea sustancia cualquiera de los llamados universales" (1038b.10).

Pues bien, podría decirse que en el fondo de este complicado libro de la *Metafísica* está la aporía de la *ousía* y ésta, sencillamente plantearse así: o la *ousía* como esencia -entendida en el sentido de forma o universalidad- o la *ousía* como sustancia -entendida como lo individual. El asunto, en primera aproximación, pudiera considerarse nada más que un problema lingüístico, que de hecho ha afanado bastante a los traductores, relacionado con una palabra griega muy empleada por dos filósofos como Platón y Aristóteles. Pero es bastante más que una cuestión lingüística. Es nada menos que el punto de fractura de dos teorías filosóficas que han nacido hermanadas; o, si se quiere, de dos teorías, una de las cuales nace de la otra precisamente a partir de esta separación, del nuevo sentido asignado a esta palabra.

La "esencia", afirma Aristóteles, "dice lo que una cosa es en cuanto tal" (1029b.14). Y semejante decir, o pre-dicar, es el enunciado de la definición, justamente, como aquel enunciado que "se predica de una cosa en cuanto tal" (1042a.19). Pero, ¿qué es la cosa en cuanto tal? Las ideas de predicación y definición remiten derechamente el asunto a la lógica, a la pura estructura del discurso racional que Aristóteles codificara en una de sus hazañas intelectuales. El mundo de las Ideas de Platón, de estas formas más elevadas de la experiencia

del alma, se torna en las manos de Aristóteles, primeramente, en un instrumental de cálculo del pensamiento. Ha nacido la lógica. La definición plantea desde luego un problema lógico, un juego de términos, tal que uno enmarca genéricamente aquello que se quiere definir, es decir, le sitúa dentro de la universalidad de un género, mientras el otro término contrae dicha universalidad hasta dar cuenta específicamente del objeto a definir. Esto es todo lo que la inteligencia lógica puede hacer: articular correctamente ideas. Ir, por ejemplo, de géneros a especies y diferencias. La cosa debe aparecer en una tal confluencia de ideas. Sin embargo, Aristóteles muestra que ni el género, ni la especie, ni el universal -amplio o contraído, género o especie- dan propiamente cuenta de una individualidad y ni siquiera apuntan a ella. O, más bien, si apuntan, lo hacen con vistas a reducir el individuo a un plan de ideas, a considerarlo como forma borrosa de participación en unos paradigmas. A nivel del género, el individuo se esfuma. Todos los miembros de esta universalidad son iguales. Y si se desciende lógicamente hasta lo que Aristóteles llama la "última diferencia" (1038a.20) tampoco será posible llegar propiamente a la cosa en cuanto tal, en el sentido de su singularidad, por una razón que Aristóteles expresa así: "porque tienen materia" (1039b.29).

La aporía parece quedar planteada entre esencia y materia. Entre la sustancia vista en la perspectiva de una esencia o forma que define a una cosa en cuanto tal y la sustancia en la opacidad de la materia.

"Al decir materia -afirma Aristóteles- me refiero a lo que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado" (1042a.26). Pues bien, esta indeterminación de la materia es el movimiento. Lo que está aquí, está en potencia de estar allí; lo que está sano está en potencia de estar enfermo; lo que nace, está en

potencia de morir (1042a.35). El estar en potencia es un no-ser que en cierto sentido es. La materia como potencia reivindica la negatividad, ese no ser que, desde la perspectiva de las formas o esencias, desde la perspectiva de las Ideas, ofrecen las cosas reales en su más inmediata presencia, es decir, los cuerpos sensibles. Parménides excluyó de la vía de la verdad la consideración de este cambiante aspecto, que serían solamente apariencias, objeto de opiniones. Platón, luego de llevar a sus extremos la tesis de Parménides, admitió el "ser" como género supremo en conexión con el movimiento y la quietud. La *Física* de Aristóteles será, básicamente, una teoría del movimiento, de esta potencialidad de la materia alojada en la realidad individual de la sustancia. Pero la *Metafísica* intentará dar razón de esta estructura de la sustancia.

Una explicación de la sustancia -de esta noción que está en el punto de partida de la *Lógica* y de la *Física* de Aristóteles- reclama no ya una apelación a las Ideas, sino al ser, una ciencia del ser. No se busca ya la identificación de un objeto por la Idea de la cual participa, sino dirá Aristóteles "se busca la causa" (1041a.27) y precisa más adelante: "se busca la causa por la cual la materia es algo" (1041b.3), es decir, aquello que subyace a la articulación de materia y forma de la que resulta, dirá Aristóteles, la estructura real de los individuos.

LA INTELIGENCIA COMO SENTIDO DE LA METAFÍSICA

La propuesta de Aristóteles, planteada en el capítulo inicial de la *Metafísica*, fue la constitución de una nueva ciencia, que definió como un saber teórico de principios o de últimas causas. Hecha por Aristóteles, semejante propuesta tiene un peso singular. Quien la formula ha sido el mayor fundador de ciencias, como Hegel le

llamara. Es quien había escrito tratados biológicos que merecieron, milenios después, la profunda admiración de Darwin, que venía, no obstante, a contradecirlos; quien creara, absolutamente ex-nihilo, la ciencia de la lógica (B.Mates); quien escribiera en el campo de las ciencias sociales y de las artes obras geniales como la *Política* o la *Poética*. Ciertamente, pues, Aristóteles sabía de lo que hablaba al hablar de ciencia. Bien podía, además, haberse quedado quieto y tranquilo después de lo que había hecho en todos los dominios del saber. Pero no fue así, hasta el punto de que la constitución de todos esos saberes, definitivamente acuñados en el pensamiento de Aristóteles, parecieran etapas, o pretextos dentro de una más profunda indagación que arrebataba su espíritu. Precisamente, la que se cumple en los libros de la *Metafísica*, presididos por la concepción de una nueva ciencia.
La mayor parte de esa ingente obra científica se desarrolla en el ámbito de la Naturaleza y, como tal, constituye lo que Aristóteles, dentro de la tradición intelectual griega, llamó "física". Ahora bien, Aristóteles comprendió el ámbito de la Naturaleza como recorrido por el movimiento. Los entes físicos son cambiantes, están permanentemente en movimiento, expuestos al cambio, a la transformación, a ir dejando de ser esto que ahora son para llegar a ser aquello que todavía no son. Tal había sido la visión de Heráclito.
En el surgimiento de la ciencia moderna, Galileo afirmó en los *Diálogos*: "Mi propósito es establecer aquí una ciencia muy nueva que, sin embargo, trata de un tema muy antiguo. Tal vez nada haya en la naturaleza más antiguo que el movimiento" (tercer día). Pero el modo de tratar el movimiento que la nueva ciencia de Galileo inaugura, no es el de Aristóteles. Galileo veía el universo, como él dijera, escrito en lenguaje matemático. En consecuencia, desde entonces la física, la concepción de la naturaleza, va a ser una físico-matemática.

Cuando Aristóteles concibe la naturaleza sujeta a las condiciones del movimiento -y, por ende, de la materia y el tiempo- es decir, como una realidad transitoria, contingente, indeterminada, tiene otra cosa en vista. Entiende al ente físico en su límite. Concibe la sustancia física como imperfecta. El ente físico, en efecto, está al borde del no ser. El movimiento que le atraviesa, es un ir dejando de ser, una transitoriedad que se acusa en las dimensiones del tiempo justamente como lo que ya no es y todavía no es y como un paso fugaz de uno a otro. Este es el carácter indeterminado de la materia, inviscerada en la sustancia física. Aristóteles definió, entonces, el movimiento como la actualidad de una potencia. La idea de "potencia" (*dýnamis*) habla de esa indeterminación, de esa transitoriedad, de esa imperfección. Con todo, en el movimiento -y en la materia y en el tiempo- hay cierta realidad actual: es "acto" de una pura potencialidad (201a.10). En el movimiento y la materia hay ser y no más bien nada. Parménides estaba ya superado en el *Sofista* de Platón. Este es el hilo que Aristóteles coge. Ser algo es una perfección, por limitada que se la considere: el ser en acto tiene primacía (1049b.5). Esta es la perspectiva fundamental para aprehender toda la realidad y comprender la sustancia. Hay una realidad que, en el tiempo, primero aparece como Naturaleza, como mundo en movimiento, como cuerpos en transformación, como fugacidad, si se quiere. A ella pertenece quien la contempla y el mismo acto de contemplarla es una forma de la misma Naturaleza. Pero no todo se agota ahí, ni mucho menos.
Ese carácter transitorio y fugaz que se comprende en la Naturaleza ¿da cuenta de toda forma de ser, pertenece esencialmente a la realidad? No hay razón para afirmarlo. Por el contrario, la pista del ser en su imperfección abre la posibilidad de concebir la perfección de ser, lo que Aristóteles denomina, acto, *enérgeia*. En efecto, la imperfección

del movimiento consiste en no estar en sí, en su fugacidad, en su transitoriedad, en su estar alienado, en hallar su propio fin fuera de sí. Edificar una casa, por ejemplo, es ir haciendo algo que, una vez hecho, cancelará el movimiento; aprender algo es llegar a un estado en el que no se está y en el que, una vez alcanzado, se dejará de aprender éso. Pero no es el caso de todo ente. Hay una forma de ser que comporta su propio fin, que está en sí -no fuera de sí- una forma de ser como lo que Hegel llamó "en sí y para sí", o que Heidegger ha denominado "auténtico". Pero en estos pensadores -Hegel y Heidegger- tal autenticidad, o mismidad autosuficiente, son más bien conquistas de una historia o de una fenomenología. La visión de Aristóteles es más radical.

La perfección de ser como plenitud, como auténtica suficiencia, es propia de la inteligencia. Esta suficiencia alcanza a ser experimentada por el hombre en la medida en que hay en el hombre una experiencia de la inteligencia que es, justamente, la que le mueve a un saber teórico. La acción de la inteligencia, reposa en sí: el acto de pensar involucra el haber pensado y un continuar haciéndolo, a diferencia de la acción física del movimiento, disgregada en los momentos discontinuos del tiempo. Y si en el hombre la inteligencia se quiebra, se desgarra y aparece más bien como deseo de saber, es justamente en la medida en que el hombre es un ser de la naturaleza expuesto al movimiento.

Sin embargo, la inteligencia está eminentemente llamada a ser inteligencia de la intelección. El mismo Frege dijo, por ejemplo: "el objeto de la razón es la razón" (*Fundamentos de la aritmética* §.105). En esta medida, la inteligencia es cierta plenitud y perfección, una realidad autosuficiente, auténtica, en la cual el ser es simultáneamente inteligido por el mismo acto. Aristóteles dijo

que este acto es lo que cabe llamar dios. Hegel retomó esta tesis esencial y la puso como final de su *Enciclopedia* del saber.
Al hacer esa rotunda afirmación Aristóteles no hace una confesión religiosa; y, por eso, no tiene ningún sentido contrargumentar que no cabe venerar piadosamente, ni orarle, a un dios definido como un motor inmóvil o una inteligencia que sabe de sí. Lo que ha hecho Aristóteles no es una confesión de fe, ha mostrado, más bien, cómo lo divino puede ser pensado. Y, de hecho, esta concepción alimentó grandes teologías propiamente tales. Lo que Aristóteles en realidad propone es una teoría, una visión intelectual. Una teoría que aspira a dar cuenta de lo real, a comprender qué es sustancia.
"En lo más perfecto se revela la naturaleza de la cosa" dijo Alejandro de Afrodisia, comentarista de Aristóteles en uno de sus tratados biológicos (citado por Aubenque, *Le Probleme de l'étre chez Aristote*). Esta es su concepción metafísica fundamental y es el sentido de la inteligencia como *enérgeia*, como perfección, como dimensión más profunda que el movimiento de la Naturaleza. En esta perfección, que Aristóteles considera propiamente divina, radica últimamente el ser de las cosas.

SÍNTESIS

La autenticidad del alma, propuesta como un conocimiento de sí mismo -que es a la vez un cuidado del alma- es la herencia de Sócrates que en el pensamiento de Platón constituirá, a la par, las dos nociones capitales de la filosofía: inteligencia y ser. En efecto, esa experiencia del alma en la cual el alma conquista su autenticidad, es precisamente la inteligencia y el pensamiento. En ella está alojada la clave de la vida. En ella, por otra parte, comparece el ser de las cosas. Tal es la doctrina fundamental del *Fedón*.

Teeteto y *Sofista* recogerán esas dos dimensiones capitales: el pensamiento y la inteligencia en su forma de ciencia -*Teeteto*- y como horizonte del alma y de la inteligencia, es decir, como ser, en el *Sofista*. Aristóteles, finalmente, ordenará esta vasta experiencia intelectual en una ciencia del ser que apunta a la sustancia, al ser individual y que retoma la noción originaria: alma, inteligencia, cerrando así el periplo originario del saber metafísico. De Descartes a Kant -y a Hegel y Heidegger- la experiencia intelectual de la filosofía en su estructura metafísica, cumplida en el ciclo griego, se renovará a la luz del cristianismo y de la ciencia moderna como sus nuevos afluentes.

CAPÍTULO V

Inteligencia y Realidad

INTELIGENCIA, CONOCIMIENTO, OBJETO, EN DE ANIMA

Hay unos breves textos de Aristóteles repartidos en lugares diversos del *de Anima* que desbordan sus respectivos contextos hasta resultar enigmáticos y en los cuales, no obstante, quizá sea posible reconocer la más profunda visión que alcanza la filosofía del gran pensador griego. Nos proponemos analizar estos textos en un esfuerzo por descifrar el sentido universal de esta visión filosófica.

Hay en estos textos una serie de enunciados con un claro aire de familia, que guardan entre sí manifiesta analogía y en los cuales se siente latir una idea esencial. Todos ellos giran alrededor de una identidad capital. Todos poseen una estructura bi-membre. Uno de sus miembros es una función cognoscitiva. El otro, un objeto de conocimiento. Al primero puede considerárselo una facultad, una potencia, una acción; ser sujeto de conocimiento o actividad cognoscitiva. Aristóteles habla de alma, de inteligencia, de sensibilidad, pero también de conocimiento y de ciencia. El otro miembro de la estructura de estos enunciados nombra al objeto. Aristóteles habla de entes, de cosas, o también de lo inteligible, o de lo sensible. He aquí una nómina de tales textos:

"El acto del objeto sensible y el del sentido son uno e idéntico" (425b.26)

"Uno es el acto de lo sensible y de la facultad sensitiva" (426a.16)

"La ciencia en acto es idéntica a su objeto" (430a.20, y 431a.)

"El intelecto en acto se identifica con sus objetos" (431b.17)

"El conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible" (431b.22)

"El alma es en cierto modo todos los entes" (431b.22)

IDENTIDAD

Como es bien patente, todos esos enunciados de Aristóteles establecen una distinción entre conocimiento y ser, entre inteligencia y realidad, entre un sujeto y un objeto del saber. Pero, además, puede decirse que ellos dan razón de la inteligibilidad de lo real, del sentido de la inteligencia y de la función cognoscitiva. Y esta razón apunta a cierta identidad.

El eje de estos textos es, en efecto, una noción de identidad. Ahora bien, Heidegger decía que en la relación entre el pensar y el ser -entre *noéin* y *einai*- que se establece ya en el fundacional *Poema* de Parménides, la palabra clave era *autó*, es decir, la que expresa la mismidad de uno y otro, la identidad del pensar y el ser. Heidegger añadía que esa relación "pone en movimiento todo el pensar de Occidente" (*Vortraege und Aufsatze*, p.231, Gunther Neske, Pfullingen, 1954).

Es frecuente, no obstante, que las introducciones a la filosofía y los currículos universitarios se empeñen, más bien, en hacer innocua esa relación. Sea acuñando disciplinas que tomen a su cargo por separado los temas de la relación, o bien fabricando lemas o etiquetas que adquieren status académico y en los cuales los elementos de la relación cognoscitiva se proponen como opciones. A los entes, entonces, se los convierte en el tema de la ontología y al conocimiento en el tema de una disciplina paralela: gnoseología, teoría del conocimiento, epistemología o lógica. Se piensa, por otra parte, que

la filosofía ha de hacer una opción entre unos y otros: si por los entes, entonces sería realista; si por la inteligencia y el pensamiento, se estaría dentro del idealismo. Pero, lo que en definitiva generan estos modos de pensar es, más bien, una inflación en los dominios de la filosofía que devalúa sus ideas y termina ahogando el pensamiento filosófico en trivialidades conceptuales.

¿Qué quiere decirse cuando se afirma que el alma son los entes, o las cosas, que el conocimiento es su objeto, que la inteligencia se identifica con lo inteligible, o que la sensibilidad y lo sensible son lo mismo? Parece que se lo estuviera confundiendo todo: el objeto con el pensamiento, las palabras con las cosas, el ojo y lo visible, la inteligencia y la realidad. ¿No equivale ésto a soltar en la noche unos gatos negros para afirmar, después, que son idénticos?

Es entonces cuando un conceptualismo didáctico presume que las cosas pueden resolverse multiplicando entidades, es decir, especializando la filosofía al modo de las ciencias y confiando a disciplinas distintas las materias que se identifican en textos como ésos de Aristóteles. Pero ésto es diluir la cuestión, perderla de vista. En fin, ¿estamos, acaso, ante un dilema: o la confusión, o la trivialidad?

IDENTIDAD Y DIFERENCIA

Tratemos de pensar el asunto concretamente. Si se sigue esa línea identificadora que proponen los textos de Aristóteles ¿no habría que decir, también, que el espejo es la imagen, que la pantalla de televisión es el partido de foot-ball, que Carlos V es su retrato? Parece claro, no obstante, que el rostro es anterior al espejo, que el partido se perdió en Tokio instantes antes de que se le viera en Santiago y que Carlos V reinaba desde antes de su retrato. La identidad sería solo una apariencia o una relación de razón.

Para que el ojo vea sin padecer alucinación ni espejismo, sino de una manera normal -que es, por ejemplo, la que mueve a comprar anteojos- es decir, para que la sensibilidad visual se ejerza normalmente, se requiere que haya un objeto visible dentro del campo, que también puede retirarse, alejarse y aun hacerse invisible sin dejar de existir y sin ser, tampoco, ni el ojo, ni la visión. La identidad supone, pues, una diferencia.

Por otra parte mi comprensión del teorema de Pitágoras, no es el teorema de Pitágoras. De lo contrario, como advirtió Frege, en rigor yo debiera hablar de mi teorema de Pitágoras -y tú, del tuyo- como hablo de mi dolor de muelas, o de mi visión del amarillo de van Gogh. Pero una íntima y personal convicción intelectual, no es un teorema, ni un cuadro. El significante es diverso del significado; el sentido no es la referencia.

La estructura bi-membre de los citados textos de Aristóteles, precisamente en la medida en que consta de dos miembros, marca una diferencia. Es la diferencia entre alma y cosas, entre inteligencia e inteligible, entre sensibilidad y sensible. Ahora bien, el sentido de todos esos textos no parece estar dado por los miembros diversos de la estructura, sino por la identidad que entre ellos se propone. Pero, a lo que apunta ¿es, entonces, una tautología? ¿Es, ésta, una estructura analítica en la que nada nuevo hay, sino lo dicho indistintamente en cualquiera de sus miembros? ¿O es una acción dialéctica que conjuga las diferencias?.

Nótese, sin embargo, que esa relación de identidad entre el pensar y el ser, propuesta ya en el *Poema* de Parménides -y que pareciera resonar en estos textos de Aristóteles- se la encuentra en el *Fedón* platónico, en donde la mismidad del alma, o su ensimismamiento, es a la vez aprehensión de lo real; donde, por consiguiente, *logos*, *diánoia*,

y *ousía* corren a parejas. Se la encuentra, más tarde, en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, que en el *cogito* proponen una relación análoga entre el pensamiento y la existencia. Kant, a su vez, cuando plantea "el principio supremo de todos los juicios sintéticos" (A.154), concluye: "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, son las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia" (A.158). Y pudiera, en fin, decirse que lo que en la Lógica de Hegel se establece es precisamente una relación de identidad entre lo real y lo racional.

Todo esto puede legítimamente llevarnos a comprender que frente a los textos de Aristóteles quizá no estemos meramente ante el enigma de unos textos arcaicos de irregular escritura, sino ante cierta constante capital del pensamiento filosófico desde Parménides y Platón hasta Kant y Hegel, por lo menos, es decir, ante una cuestión que efectivamente ha puesto en movimiento el pensar de Occidente. Y no solo el pensar filosófico, sino el de un hombre de ciencia como Einstein cuando decía que más maravilloso y misterioso que la ciencia le parecía el hecho de que el mundo fuera inteligible.

SER EN ACTO

Para comprender el sentido de esos textos de Aristóteles y contribuir desde ellos a esta cuestión central de la filosofía hay que detenerse cuidadosamente en la idea que los articula y que en el primer plano aparece como identidad, unidad, mismidad. La fórmula "uno y el mismo", "es idéntico", "se identifica", que reiteradamente aparece en los textos citados, apunta a lo que es la idea capital en la *Metafísica* de Aristóteles, explícita en algunos de dichos textos, latente en todos, quizá no siempre con la fuerza que debiera. Es la idea de acto, o de actualidad: la *enérgeia*, en el griego aristotélico.

La posible falta de vigor, o de énfasis, que *enérgeia* pareciera tener en los textos del *de Anima*, se justifica precisamente porque se trata de una idea que apunta más allá del acotado dominio de la psicología y cuyo despliegue tiene lugar en la *Metafísica* como la idea capital de toda la filosofía de Aristóteles. Pero esta es una idea que resuena a todo lo largo del pensamiento filosófico desde sus orígenes, quizá como la gran cuestión de toda la filosofía.

En la actualidad de lo inteligible está la inteligencia. En la actualidad de lo sensible, la sensibilidad. El alma en el ser actual de todas las cosas. La cuestión, entonces, es qué significa "actualidad", "ser en acto", *enérgeia*. Ahora bien, la respuesta, en rigor, es la misma filosofía de Aristóteles; ni más, ni menos: el sentido total de su pensamiento. *Enérgeia* es, en efecto, una idea que recorre la visión de Aristóteles, que se proyecta en todas las direcciones del saber por él exploradas y que, por ende, se explica en la totalidad de ese ámbito. Pero lo que en ella se piensa, o lo que mediante ella llega a pensarse, puede reconocerse, con singular analogía, en otros lugares claves de la filosofía. El alma en el *Fedón* platónico, lo que significa el pensamiento en la segunda de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, el principio de la síntesis en la *Crítica* kantiana, o la racionalidad de lo real en la *Lógica*, o en la *Enciclopedia*, de Hegel, son seguramente ideas que se desarrollan en contextos distintos, con intencionalidades probablemente muy diversas, todo lo cual no llega a ocultar una afinidad en la que sencillamente puede radicar la identidad de la filosofía. Si se preguntara qué es la luz en la pintura habría que internar la mirada en la obra de Leonardo o Rembrandt, de Velázquez o Monet, para descubrirla en el matiz de una sonrisa, en el claroscuro de un rostro, en el espacio de un taller de pintura, o en el destello profundo de la flor

en el agua. Pero lo que se contempla en toda esa diversidad es justamente la presencia de la luz. *Enérgeia* es una idea de ese estilo. El sentido de la identidad de que habla Aristóteles, en los textos del *de Anima* que consideramos, es el de una identidad como actualidad. Ni una identidad tautológica, ni una identidad trascendental, ni una identidad dialéctica, sino un acto que reúne, relaciona, ordena, analoga y da sentido a la realidad, y en la cual la inteligencia comparece. Ahora bien, éste es el nudo de la filosofía misma de Aristóteles.

OUSÍA, ENÉRGEIA

La filosofía primera de Aristóteles se despliega entre las nociones de *ousía* y *enérgeia*. En el primer plano, la *ousía*. En la estructura profunda, la *enérgeia*. Lo que así se constituye es lo que Aristóteles llamó "una ciencia del ser" (1003a.21). Veamos cómo tiene lugar ese despliegue.

¿Qué significa "ser"? ¿Qué se quiere decir con este verbo al cual Parménides en el *Poema*, Platón en el *Sofista*, Descartes en las *Meditaciones*, o Heidegger en *Ser y Tiempo*, han dado tanto peso? En el uso corriente se lo emplea para atribuir existencia, por ejemplo, a mí mismo, cuando pienso que existo, según Descartes, o a Dios cuando concluyo que existe por las vías tomistas.

Ese uso fuerte y fundamental del verbo ser puede no ser otra cosa -dirán, por ejemplo, el positivismo lógico o la filosofía analítica- que un mero uso del lenguaje, de tal manera que cuando la metafísica habla de "ser", no haría sino magnificar un recurso lingüístico que probablemente resulta válido sólo en las lenguas indoeuropeas. Un recurso que permite atribuir, afirmar, pensar, al interior del lenguaje o del discurso, nada más. La existencia real, o la verdad del ser en su dimensión ontológica, podría ponerse entre paréntesis, o

bien ser enviada al limbo de los nóumenos, o sencillamente eliminarse por sin sentido. Kant, efectivamente, dijo que "ser" no es un predicado real. Frege afirmó que la existencia no es sino la negación del cero. Y para Russell, "existencia" no es más que un cuantificador.

Pues bien, pienso que Aristóteles partió de algo menos sofisticado, más concreto e inmediato, en una reflexión muy respetuosa del sentido común, de la experiencia, de los usos y costumbres del lenguaje, de las opiniones humanas. Partió del hecho, por ejemplo, que Sócrates, o el caballo de Alejandro eran realmente existentes. Que Sócrates no era meramente una serie indefinida de predicados -nariz roma, ojos saltones, espíritu inquisitivo, ciudadanía ateniense- que se articulan en un lenguaje, en una deducción trascendental, o en una lógica. No es Sócrates tan sólo el caso de cada una de esas funciones, el conjunto de fenómenos de un inalcanzable nóumeno, sino que es, en sí mismo, una realidad primaria y fundamental que el pensamiento no puede eludir sin fugarse y cuya contextura es, precisamente, lo que Aristóteles llamó *ousía*, sustancia: algo que existe absolutamente y tiene un ser real. Ahora bien, este supuesto es, en realidad, la cuestión.

Para Aristóteles la sustancia fue primeramente un dato del sentido común, de la percepción, del más elemental lenguaje nominativo recogido en el *Organon* -en el libro de las *Categorías*- es decir, no en una ciencia, sino en el instrumento del saber. Con ello se plantea un problema, no se lo da por resuelto. Y mucho menos con una coartada al estilo de Locke, que opta por llamar sustancia a algo de lo que solo atina a decir que es un "no sé qué". La sustancia nombra el testimonio fundamental de la experiencia: el hecho de que haya entes o cosas, o a lo menos de que así nos parezca, que sobre esa base hablemos y operemos.

No es una respuesta, no es una teoría definitiva. Será, en la *Metafísica*, una cuestión, dijo Aristóteles, "que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda" (1028b.3): el planteamiento, pues, de un problema.

En efecto, todo el extenso y complicado libro séptimo de la *Metafísica*, que Jaeger veía como uno de los libros maduros y definitivos de la filosofía aristotélica, es en el fondo una gran aporética de la sustancia. En el análisis crítico que en este libro se desarrolla, muchas son las nociones que pudieran dar razón de la sustancialidad, de la condición de ente en su forma más inmediatamente fundamental, asumida inicialmente como un dato. No es, ahora, la ocasión de seguir el análisis de este libro complejo, tarea que hemos intentado en otros textos y que brevemente se expuso en el capítulo anterior. En definitiva, Aristóteles muestra que la sustancia ha de ser entendida como un proceso. Este proceso es, en rigor, la causa. La conclusión del último capítulo del libro séptimo, es que la sustancia ha de entenderse como causa (1041a.9). Esto significa que la sustancia ha de ser vista como algo desde algo -una estatua desde el mármol, una casa desde barro, madera y piedras, una palabra, desde letras o sonidos-, es decir, como la realidad de una diferenciada estructura, como el principio de unidad en una diversidad. En fin: forma desde materia. En la estructura de tal proceso hilemórfico se expresa el movimiento, que es el fenómeno básico de la Naturaleza.

INTELIGENCIA Y ACTUALIDAD DEL SER

Pero la gran intuición de Aristóteles fue que no todo proceso que constituye sustancialmente a un ente ha de ser un movimiento de la naturaleza, pues el proceso más eminente es el que se cumple en la inteligencia. Y lo es, porque este proceso de suyo no tiene la

imperfección del movimiento. En efecto, el movimiento es un proceso que nace y cesa, que siempre salta discontinuamente fuera de sí. Por el contrario, la vida propia de la inteligencia tiene los caracteres de renovada e incesante continuidad de un ser que siempre es uno, que se mantiene el mismo, que es idéntico. La diversidad en el seno de la inteligencia es su propia identidad, su ser mismo. Perfección de la inteligencia es esa plenitud intrínseca, ese ser ella misma acabadamente en su propia actividad. Tal perfecta unidad puede advertirse ya en esa primaria y externa forma de inteligencia que hay en la mirada. Se puede mirar y continuar mirando deleitosamente la obra de Leonardo o Velázquez, por ejemplo, sin que esa acción de suyo haya de cambiar, o tenga que armarse sucesivamente, o deba cesar. De la índole de esta identidad esencial es el acto de ser de los entes. Es lo que constituye la "sustancia", cuyo último sentido está en la inteligencia.

La figura misma de la inteligencia en su plena realidad puede reconocerse como una acción intelectiva de tal intensidad -dijo Aristóteles- que en su intelección se conozca y se constituya sustancialmente. En una tal realidad veía radicada una naturaleza divina de la que el hombre en cierta medida participa y de la cual "el cielo y la naturaleza penden" (1072b.14). Toda la filosofía de Aristóteles está centrada en esta concepción de la inteligencia.

El intelecto agente, como iluminación inteligible de las cosas, en el libro tercero del *de Anima*. "Teoría", como la virtud en donde radica últimamente la felicidad del hombre, del libro décimo de la *Etica Nicomaquea*. Estas ideas capitales de la filosofía de Aristóteles toman su sentido de la unidad e identidad del acto de la inteligencia y del alma en la concepción aristotélica de la metafísica.

Ya no se está en el terreno de la psicología, que es donde surgieran los textos que hablan de identidad del alma con las cosas, de la

inteligencia o la sensibilidad con su objeto. No es ésta la actividad de una potencia, el ejercicio de una facultad, el extraño ajuste de unas entidades heterogéneas, sino la identidad de lo que Aristóteles concibe como *enérgeia*: es decir, la actualidad del ser, idéntica en la inteligencia, el alma, la sensibilidad, la ciencia y los entes.

INTELIGENCIA Y SER

La actualidad propia del ser es lo que aparece en la inteligencia y lo que constituye a la inteligencia. Es la materia de la ciencia nueva que fue propuesta por Aristóteles y que será la metafísica. Aristóteles la llamó ciencia "libre" (982b.27) y también ciencia "universal" (1003a.24).

¿En qué sentido es libre y universal? Cuando Aristóteles le atribuye estos rasgos al saber que busca, lo hace confrontándolo con los saberes poseídos, con el saber ya sabido, con lo que son las ciencias, o sencillamente, la ciencia -*episteme*- ejemplificada en la matemática (1003a.25). La característica de una ciencia "particular", como dice Aristóteles, para diferenciarla de este otro saber universal, es la vocación que la ciencia, como *episteme*, tiene por un objeto determinado. Las ciencias particulares viven en función de un objeto. Su dependencia de un objeto es un método, es decir, el camino ya definido que conduce hacia ese objeto. Una es la ciencia de los números, por ejemplo, otra distinta la de los astros, otra la de los seres vivos y así sucesivamente. Cada una debe evitar el salto a otro género, principio que Kant reiteró cuando dijo que "si se traspasan los límites de una ciencia y se entra en otra, lo que se produce no es un enriquecimiento, sino una desnaturalización" (B.VIII). Cada ciencia tiene, pues, su propio método. Método y ciencia se confundirán -así en Descartes y en Kant. El método, en definitiva, es una lógica. Y ésta

viene a ser una terminología, es decir, el *logos* de unos términos unívocos; el *logos* dentro de unos límites, es decir, de unos términos, suficientemente definidos. Definidos en sus significados y en las reglas de su uso.

La carencia de un objeto distinto -determinado como tal objeto particular, a la manera de las ciencias, por un método definido- en lo que Aristóteles propuso como ciencia del ser -que ha venido luego a llamarse metafísica u ontología- es más bien un permanecer de la inteligencia en sí misma, es decir, una salida fuera de los términos o límites del concepto y de los métodos consagrados, para regresar a lo que es el origen de las palabras, al silencio grávido de la contemplación intelectual. Esta es la inteligencia como teoría. Un saber libre y universalmente abierto.

Este ejercicio libre y universal de la inteligencia en la filosofía guarda afinidad con la poesía. La poesía atraviesa también los términos, quiebra los límites y pone en libertad a las palabras. De este modo las deja en su polisemia y con ello muestra el mundo en el juego de sus relaciones. Así, cuando Huidobro dice del mar "constelación cantante de las aguas" convierte el mar en cielo y transforma a ambos, al mar y al cielo, en música. La polisemia de las palabras permite contemplar el brillo reflejo del agua, el cielo y el mar, en el verso de Huidobro.

Cuando Aristóteles, en cambio, dice que el alma es todas las cosas, o que el acto de la inteligencia es su objeto, no deja a las cosas brillando en el juego libre de sus relaciones, entregadas a la pura suerte de una polisemia verbal. Lo que ha establecido es un cosmos; el orden de todas las cosas. Este orden acabado y universal no es otro que el ser en su actualidad. *Enérgeia*, dice Aristóteles. Pero esta actualidad del ser es la misma inteligencia. Ser, es instauración de la

inteligencia en la realidad, en el cosmos, en el orden total del universo de los entes. Ser es identidad de la inteligencia y los entes. Esta relación entre la inteligencia y el ser determina las coordenadas de la disciplina capital de la filosofía desde Aristóteles hasta Hegel. Una ontoteología cifrada en la inteligencia es lo que hay en el *Cogito* cartesiano y en el *Espíritu* del idealismo. Lo que así se determina es, por una parte, el puesto del hombre en el cosmos como el ser inteligente, y, por otra, una realidad que atañe a todos los entes, sin ser ninguno de ellos, y que permite pensar lo divino.

SEGUNDA PARTE

La Metafísica Moderna

CAPÍTULO I

Pensamiento y Ser

UN FUNDADOR DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Descartes ha sido considerado el fundador de la filosofía moderna. Así lo decía Hegel, con la autoridad que le confiere el hecho de que su filosofía, la de Hegel, bien puede considerarse como una verdadera apoteosis precisamente de la filosofía moderna que Descartes fundaría. Esta parece ser ya una verdad comúnmente admitida no sólo en la comprensión de la filosofía, sino también de la llamada "modernidad". Un pensador contemporáneo como es Whitehead lo repetía: "la historia de la filosofía moderna es la historia del desarrollo del cartesianismo" (*Ciencia y Mundo Moderno*).

Tal afirmación, cuya verdad parece muy difícil desconocerla, halló si no una réplica por lo menos una precisión necesaria en estudiosos del pensamiento cristiano y medieval. Hombres como Gilson o Gouhier, por ejemplo, pusieron de manifiesto con gran acopio de antecedentes la íntima conexión del pensamiento de Descartes con San Agustín y la escolástica y, a través de ellos, naturalmente con Platón y Aristóteles.

Así, pues, los diversos esfuerzos hechos en direcciones opuestas para ubicar el pensamiento de Descartes han terminado situándolo en lo que resultaría ser el lugar geométrico de la filosofía en su historia, es decir, allí donde desembocan o de donde parten las grandes corrientes del pensar filosófico. En esta situación, que hace de la obra de Descartes una síntesis esencial del pensar filosófico, radica el gran interés y, a la vez, la gran dificultad que presenta la comprensión apropiada de las *Meditaciones Metafísicas* y su significación filosófica.

Esa comprensión del texto cartesiano, precisamente por haberse logrado de la manera como se construye un túnel empezando por lados opuestos, puso de relieve en las *Meditaciones* ideas distintas,

justamente en la medida en que se las comprendió desde las perspectivas distintas del mundo clásico y del pensamiento moderno. Desde Platón, Aristóteles y San Agustín las *Meditaciones Metafísicas* se ven distintas que desde Kant, Hegel o Husserl; pero son las mismas. Aun el lector superficial de la obra de Descartes podrá fácilmente advertir la íntima presencia de Platón y San Agustín, de Aristóteles, Tomás de Aquino o Duns Scoto en ideas capitales de la meditación cartesiana como son, por ejemplo, las nociones de alma, duda, voluntad, ser o sustancia. Pero el mismo lector tampoco dejará de advertir, a la vez, la no menos íntima proximidad del pensamiento de Descartes con Galileo y la ciencia moderna de índole matemática, con la noción de "idea" propia del empirismo británico, o con nociones como conciencia, apercepción, infinito, que figurarán decisivamente en el pensamiento de Leibniz, Kant, Hegel o Husserl.

La dificultad en la comprensión de las *Meditaciones Metafísicas* está, pues, precisamente en esa excesiva abundancia de recursos intelectuales que la filosofía provee desde las reservas de su historia y que al parecer permitirían explicarlas suficientemente, pero en sentidos diferentes. Desde el ser y la sustancia, las *Meditaciones* serían claramente una "filosofía primera" en el estricto sentido aristotélico. Desde la duda y el *cogito*, San Agustín estaría en el fondo de las *Meditaciones.* Pero el *cogito* no menos se deja entender desde la deducción trascendental kantiana. Desde el infinito y la voluntad será Duns Scoto la clave. Desde el argumento ontológico, San Anselmo. Desde la *extensio* o la evidencia serán seguramente la matemática moderna y Galileo. Y un despliegue de la razón en el contexto absoluto de Dios, que las *Meditaciones* ofrecen, se hallará plenamente en la *Lógica* de Hegel.

Hay algo más todavía. La ontología sustancialista y la teología creacionista que claramente ubican el pensamiento de Descartes en el ámbito aristotélico-escolástico, le hacen blanco de las críticas del pensamiento moderno, Husserl inclusive. Por otra parte, el racionalismo de una razón matemática y el idealismo de una conciencia subjetiva, que a su vez le inscriben en el momento fundacional de la modernidad, le convierten ahora en el blanco de la crítica a la modernidad de un Nietzsche o un Heidegger.

Así, pues, pareciera que Descartes fuera plenamente explicable por otros. Que pudiera reducirse a otros, ya sea como precursor de la modernidad, o como figura inscrita en la antigüedad clásica y medieval. Y que está expuesto a la crítica de los unos y de los otros aunque por razones opuestas. Pero esta manera de entender, es más bien producto espurio de una dudosa historia de la filosofía. En ella se oculta la filosofía de Descartes, pues se oculta la filosofía misma, en la medida que no se deja ver la individualidad del pensamiento, reduciendo su significación universal a una especie de sincretismo, homogeneizándolo, convirtiendo su historia más bien en una danza de conceptos.

El método para salvar esta dificultad que ha generado una asaz dudosa historia de la filosofía remite, a nuestro entender, a la estructura concreta de una obra. Es una comprensión metódicamente análoga a la que reclama el objeto de arte. La individualidad de la obra es aquí ineludible e insustituible. Es lo opuesto a lo que ocurre con el objeto de la ciencia, que es, precisamente, un objeto sustituible, intercambiable, general, al que la misma ciencia hipotéticamente confiere unidad. La obra de arte, como la obra del pensamiento filosófico, reclama una detenida consideración de las articulaciones estrictamente individuales que la sostiene. El color amarillo puede ser muy general, pero el de van Gogh es único; y

vibra como las pasiones humanas, decía el pintor, al lado del azul o el rojo en cada uno de sus cuadros. Un reconocimiento general del amarillo y su clara delimitación en la óptica no enseñan el amarillo de van Gogh, por más que en él se cumplan aquellas generalidades. Toda la población de ideas filosóficas que hay en el diccionario no explica las *Meditaciones Metafísicas*, que solamente se explican a sí mismas; que se explican por la interacción de sus partes, por la articulación individual de las ideas que figuran en ellas, que se sostienen recíprocamente y que configuran su sentido respectivo. El conocimiento y la verdad, la duda y la libertad, el pensamiento y el ser, el ser y la sustancia, la sustancia y lo infinito, el ser y la creación, son ideas que irán comunicándose, articulándose desde dentro de sus propios significados, transfigurándolos y configurando la individualidad de las *Meditaciones Metafísicas.* Hay que asistir a este proceso para entender concretamente el pensamiento de Descartes y para comprender de qué manera la unidad de la filosofía se hace presente en él.

Descartes propuso un emblema para la lectura de su libro que sirvió a Gueroult para titular los dos volúmenes de su abigarrada exégesis. Dijo Descartes que a nadie aconsejaría la lectura de las *Meditaciones* sin seguir "*l'ordre et la liaison de mes raisons*". Es el sentido de esta noción de "orden" lo que cabe explicar refiriéndolo a la individualidad de la obra. Porque este "orden" no es *more geometrico*, que dijera Spinoza; en él no se trata meramente de un teorema, del discurso propio de la geometría, de un enlace deductivo de razones como pareciera darlo a entender el propio Descartes al determinar el método de la ciencia y hacerlo consistir en una "matemática universal" que descansa, justamente sobre un "orden". Se está, sí, en presencia de un teorema, pero del teorema de una "meditación", es decir de una

experiencia espiritual que evoca, más que a la geometría, al *Soliloquio* de San Agustín, o al *Itinerario* de San Buenaventura, o a los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola, es decir, una "dirección del espíritu" (Descartes) con claro acento religioso. Puede decirse que geometría y religión van mancomunadas en el orden cartesiano y determinan la profundidad del discurso del método que hay en esta filosofía. Algo análogo ocurre en el pensamiento de Platón.

Adonde hay que llegar para comprender el sentido de la meditación cartesiana y de su orden de razones así planeado, es a lo que Platón llamó el diálogo del alma consigo misma. De ésto se ha tratado en los capítulos anteriores dedicados a *Fedón*, *Teeteto* y *Sofista*. Este diálogo del alma nombra sencillamente al pensamiento y la inteligencia en su naturaleza esencial. La *Metafísica* de Aristóteles despliega esa idea en una "filosofía primera". Las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes recogen originalmente esa constante estructural de la filosofía.

Platón distinguió en el *Fedón* el alma del cuerpo y afirmó la inmortalidad del alma, dando pie a San Agustín, quien iniciará sus *Soliloquios* afirmando que le interesa saber acerca del alma y de Dios, nada más. Entre ambos, Aristóteles había propuesto una "filosofía primera" como ciencia del ser, que apunta a dos sustancias espirituales, el alma y Dios. Es en este cuadro donde se insertan las *Meditaciones.* No en vano Descartes las denominó "*de Prima Philosophia*" en el sentido aristotélico, y añadió en el subtítulo que estas meditaciones tratan "de la inmortalidad del alma (en la edición de 1642 esta fórmula se convierte en "distinción real entre el alma y el cuerpo", siempre en el más puro estilo del *Fedón*) y de la existencia de Dios". Así se anuncia el pensamiento griego y el pensamiento cristiano en el pórtico de la obra fundacional de la filosofía moderna.

LIBERTAD DE LA INTELIGENCIA

La duda sería el método de conocimiento, el camino a seguir por el pensamiento metafísico cartesiano. Y una mala comprensión de la duda metódica que Descartes propone en la primera de las *Meditaciones* vuelca fatalmente en una dirección equivocada la comprensión de su pensamiento. En la cara opuesta de la duda estaría la certeza. Luego, se dice, Descartes privilegiaría la certeza. Y como ésta no pasa de ser un estado subjetivo del pensamiento en su discurso racional, se concluye apresuradamente que en la filosofía de Descartes no habría sino la búsqueda de seguridad de una conciencia -de un sujeto racional, de una subjetividad- que finalmente descansaría en la certidumbre matemática. El ser se reduciría a la conciencia representativa de un sujeto racional autorreferido y que se convalida a sí mismo. La certeza del conocimiento sería el sentido de la filosofía para Descartes. Y semejante proyecto no reflejaría sino la subjetividad de una conciencia representativa, o si se quiere, así se manifestaría la voluntad de dominio de un sujeto racional.

Un complejo racional concebido de ese modo sería el núcleo de la modernidad. Así lo entienden, desde Weber, algunos sociólogos. Heidegger ha insistido en esta interpretación de Descartes y la modernidad, que si bien cuadra probablemente a una filosofía como la de Husserl, o de otros pensadores idealistas, desfigura la metafísica cartesiana. Husserl indujo al error en sus *Meditaciones Cartesianas* al presentar la fenomenología como un neo-cartesianismo. Una estrategia crítica del idealismo, desde puntos de vista diversos, construyó ese esquema simplificando lo que habría ocurrido en la filosofía moderna, principalmente por lo que se estima que sería el abandono de la escolástica, o la ignorancia del pensamiento griego. Y todo se puso en la cuenta de Descartes.

Es cierto que el método de la ciencia como Descartes lo diseñó en las *Reglas para la Dirección del Espíritu* -un hermoso libro juvenil que dejó inconcluso- y más tarde de manera esquemática en el *Discurso del Método* -que fue un prólogo a tres breves muestras de su trabajo científico- es cierto que este discurso metódico encaja en el referido esquema. Y es lo más probable, aun más, que dicho complejo racionalista no sea otra cosa que la transcripción del método cartesiano de la ciencia. Pero se olvida que éste es, más bien, una versión del sentido de la ciencia moderna en tanto construcción hipotética de estilo matemático -como Descartes la comprendió-, pero que no necesariamente es la metafísica de Descartes. Por cierto que el método que Descartes diseña en las *Reglas* o el *Discurso* ha sido una notable contribución a la teoría de la ciencia moderna, una brillante epistemología, que venía a sustituir a los *Segundos Analíticos* del *Organon* aristotélico. Pero quien lea con mínimo cuidado la primera de las *Meditaciones* debe reconocer que la duda se ejerce precisamente sobre la ciencia así concebida, sobre las acciones cognoscitivas que la constituyen, sobre la validez de su estructura y de sus fundamentos. Lo primero que Descartes declara, por eso, es que busca un fundamento de las ciencias: "establecer -dice- algo firme y constante en las ciencias".

Si hay algo, no obstante, que de suyo pareciera atribuirse a la ciencia ello sería justamente la constancia de sus afirmaciones -lejos de las inconstantes opiniones- y la firmeza con que el método las reviste. Esto, no obstante, es precisamente lo que Descartes pone en duda en el comienzo de las *Meditaciones Metafísicas.* Las razones de la aparente constancia y firmeza del saber científico es algo que el discurso metódico que Descartes propone no ha resuelto, por más que haya hecho de él una buena descripción y lo haya comprendido

con el rigor de una buena teoría. Es en la metafísica donde Descartes se hace cargo de esta cuestión. Y en ella la respuesta cambia de signo. Aquella comprensión del pensamiento de Descartes, que pareciera canónica, por consiguiente, se detiene justo allí donde su pensamiento metafísico se inicia y donde el propio Descartes se adelanta a la crítica que siglos después vendrá a hacérsele a él mismo. Es el propio Descartes quien ha puesto en cuestión en las *Meditaciones Metafísicas* aquel esquema de un sujeto racional que da por buenas sus representaciones en la medida que le parecen matemáticamente ciertas o evidentes. Este es el contenido de la duda metódica. Parece casi una ironía que la crítica que se dirige al pensamiento de Descartes sea, en el fondo, un argumento que el propio Descartes hiciera apuntando a una etapa preliminar de su discurso metafísico.

La cuestión de fondo, entonces, en la que la crítica a Descartes no suele entrar, pero Descartes sí, es cómo puede hacerse rigurosamente la crítica del sujeto racional, desde dónde y con qué fundamentos cabe plantearla. En el planteamiento cartesiano es la cuestión de cómo se ejerce la duda metódica y adónde conduce. Y nuevamente las interpretaciones al uso falsean las *Meditaciones* suponiendo que la crítica -la duda metódica cartesiana- conduce a un escepticismo, o a un voluntarismo; o más bien, a una superación voluntarista del escepticismo, interpretaciones que parecieran tener a su favor las ideas dominantes en la época de Descartes, como el escepticismo de un Montaigne o el voluntarismo de los reformadores protestantes y quizá del mismo Ignacio de Loyola. Tampoco es ésto lo que el texto establece.

¿Qué es lo que el método metafísico de la duda establece? Si se lee con debido cuidado la primera *Meditación* podrá advertirse que ella conduce a lo que es la libertad de la inteligencia. Es decir, que lo que

ella plantea es una liberación de la inteligencia, una recuperación de su propia energía, una puesta en acción de su capacidad original. La duda, en este sentido, es una verdadera mayéutica, un alumbramiento de la inteligencia.

Descartes propone este ejercicio como una historia de su espíritu, fórmula a la que atinó tempranamente al anunciar a sus amigos sus intenciones intelectuales. La suya quería ser una biografía. Pero no una crónica de anécdotas personales, sino una historia, la configuración de una realidad espiritual vivida en la existencia personal; un itinerario del alma; un método en el sentido de un camino (*hodós*) en el cual el saber y la ciencia hallarían su sentido.

Descartes quiere mostrar cómo este proyecto gobierna el curso de su vida. El proyecto aparece inicialmente como una iluminación de la conciencia -como un trascendental "darse cuenta"- que revisa toda la estructura del saber constituido en el curso natural de la vida y por obra de facultades cognoscitivas naturales, como son, desde luego, la percepción y la imaginación, las cuales entregan una imagen del mundo, una experiencia de la realidad entorno, a partir del propio cuerpo. La verdad aparece como esa forma natural de la conciencia que brota históricamente, que emerge en el curso de la vida y que se manifiesta de una manera muy concreta. Pero que se manifiesta más bien como una conciencia de lo falso. Darse cuenta de que lo admitido como verdadero, en muchos casos no lo es, señala este hito decisivo.

El ser verdadero parece la condición natural del conocimiento, no algo añadido o distinto de su naturaleza y estructura. Lo que sabemos nos parece verdadero y en eso consiste saberlo. Saber y verdad naturalmente se identifican, pero justo hasta esa crisis de la conciencia que abre la alternativa de lo no verdadero, de lo falso. La conciencia

de la verdad como medida del saber no es ninguna instancia sobrepuesta al saber mismo, es su condición propia. Pero conlleva la alternativa de la falsedad. Y la toma de conciencia de esta alternativa marca la historia del espíritu que Descartes describe. El proyecto metafísico se plantea al hilo de esta alternativa. No es otra cosa que lo que Descartes llamó búsqueda de la verdad. *Recherche de la Verité*, denominó el último de sus libros.

La crítica de este primer grado de saber que Descartes propone no es otra que la que ya Platón desarrolló magistralmente en *Teeteto.* Las frases de Platón casi se repiten a la letra en la primera *Meditación.* El dato de la percepción parece infalible. Ciertamente las cosas me parecen como aparecen: la percepción no podría distinguirla de la apariencia. Y las figuras de la imaginación -y seguramente del recuerdo y de una inteligencia meramente empírica- no serían sino composiciones de datos perceptivos cuya validez no sería otra que la que la infalibilidad de estos datos fundamentales asegura. El saber gira, entonces, alrededor de la percepción sensible y goza del carácter de infalible; de la evidencia, que no tendría otro sentido que la identidad entre apariencia y percepción como núcleo primitivo del conocimiento.

El sueño y la locura son experiencias que parecieran desmentir el sentido de la evidencia perceptiva, como Platón proponía en *Teeteto.* Protágoras, como personaje del mismo diálogo, desarmaba esta objeción con un argumento fundado en el carácter absoluto de la percepción como instancia originaria del saber. Este saber, y la verdad que le es propia, no obstante, se autodestruyen en la medida en que el ser queda eliminado, como lo mostró Platón en el mismo diálogo.

Descartes reelabora el argumento platónico abandonando la percepción y remitiendo toda figura del saber a una composición de

datos originarios con valor en sí mismos. Cualquiera sea la figura cognoscitiva que se componga, sea la de la vigilia, o la del sueño o la locura, todas ellas, en definitiva serían composiciones que tienen un mismo origen y en éste la verdad como simple condición natural del conocimiento independiente del dato sensible.

Lo que no está probado y sólo supuesto es que el origen del conocimiento y el fundamento de su verdad necesariamente haya de estar en la percepción, o provenir de ella. En el empirismo y en cualquier realismo de índole empírica hay un supuesto dogmático que perfectamente puede ser puesto en duda. Y, de hecho, es lo que la ciencia moderna ha realizado.

Descartes dice que el punto de partida del saber bien pueden no ser datos perceptivos, sino nociones, ideas, o lo que Descartes llama "cosas aun más simples y más universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla, ni más ni menos que de la mezcla de algunos colores verdaderos, están formadas todas estas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya verdaderas y reales, ya imaginadas y fantásticas". Dicho lo cual, Descartes enumera algunas de las ideas que pertenecen a ese género y menciona la idea de cuerpo, de figura, de cantidad, de número, de lugar, de tiempo "y otras semejantes". Es decir, el cuadro categorial de un saber matemático. La ciencia moderna, en efecto, no pareciera depender de imágenes empíricas, de intuiciones sensibles, sino de estructuras matemáticas hipotéticamente concebidas que se muestran capaces de dar cuenta de la empirie o, por lo menos, de operar sobre esa realidad y dominarla. Esto es lo que Descartes plantea. La ciencia moderna se construiría sobre otras bases exentas de la crítica a la que estuvo expuesta la física aristotélica. Sin embargo lo que Descartes pregunta es qué fundamento tiene el nuevo planteamiento de la ciencia.

La presunta validez de suyo de un conjunto de ideas innatas que condicionarían el conocimiento está puesta en cuestión por la duda metódica. La fuerza de esta posición deriva de ser el propio Descartes, justamente uno de los creadores de la ciencia moderna, quien tal vez con mayor agudeza penetró en la epistemología de la nueva ciencia; y de ser, simultáneamente, un filósofo que en sus años juveniles profesó un radical voluntarismo teológico cifrado en verdades eternas creadas por Dios, como el que se expresa, por ejemplo, en la carta a Mersenne de 27 de Mayo de 1630. Creo que Alquié y Grimaldi han dado a textos como éste un valor desproporcionado.
Es el propio Descartes quien pone en cuestión el alcance último de su propia epistemología y de su juvenil tentativa metafísica. No quien venga a negar su concepción del método científico, sino quien delimita su sentido. En una carta a Mersenne del 11 de Octubre de 1630 Descartes lo establece al marcar con singular claridad su diferencia con Galileo. Dice de éste: "filosofa mejor que el vulgo porque abandona cuanto puede los errores de la Escuela y trata de examinar las materias físicas por razones matemáticas. En eso estoy plenamente de acuerdo con él y sostengo que no hay otro modo de hallar la verdad. Pero me parece que falla haciendo continuas digresiones sin detenerse a explicar del todo un asunto. Lo que muestra que no ha examinado con orden y que sin haber averiguado las primeras causas de la naturaleza, sólo ha buscado las razones de ciertos efectos particulares y, así, ha construido sin fundamento". Por consiguiente, si Galileo acierta en examinar las materias físicas por razones matemáticas, construye sin fundamento por una carencia de orden. La duda cartesiana pone de manifiesto la carencia de fundamento de una ciencia de meras razones matemáticas. Y esta carencia de fundamentos no es otra que la falta de verdad, es decir, de aquello que constituye

al saber en sí mismo. El saber no puede ser sino verdadero y no logra serlo mientras no excluya la falsedad que le acecha. De aquí la acción radical de la duda.

Descartes tampoco borra la hipótesis de un Dios creador todopoderoso que forja verdades eternas en la mente del hombre (carta de 1630) -que fue una idea fundamental de su primera tentativa metafísica- sino que la retoma en la primera *Meditación* y la inserta como hipótesis teológica que pierde toda su fuerza en el curso mucho más radical y acabado de las *Meditaciones Metafísicas.*

La presunta verdad de un saber matemático es tan precaria e incierta como la presunta verdad de la percepción. Ambas formas de saber parecieran de suyo verdaderas. Me resulta evidente la percepción que tengo de mi propio cuerpo, tan evidente como pueden parecerme los axiomas de la geometría. Sencillamente porque ser verdadero es de la naturaleza del saber, aunque en cada uno de los distintos saberes particulares la falsedad puede estar alojada en el seno de la misma verdad. Esto es lo que la duda busca aclarar.

¿Cómo puede ser puesta en duda la verdad de las matemáticas? No, seguramente, desde el interior de las matemáticas. Desde Gödel se sabe que es lógicamente imposible probar la ausencia de contradicción en un sistema deductivo elemental. Pero, más radicalmente, es posible poner en cuestión el saber matemático por obra de la duda preguntando por las razones de su origen y admitiendo la imposibilidad de excluir en el principio mismo del saber matemático una razón de falsedad. Tanto si se admite un creacionismo de sentido teológico en virtud del cual el hombre como un ser racional haya sido creado por Dios, quien imprime en su mente verdades eternas; cuanto si en su origen se reconoce más bien un principio carente de las perfecciones que se atribuyen a Dios; en uno y otro caso es

perfectamente posible que los dados estén marcados y que allí donde más firmemente creamos estar en la verdad porque el saber nos parece evidente, sea justo donde la falsedad se ha impuesto.

La voluntad todopoderosa de un dios omnipotente, claramente concebida por teólogos protestantes y por filósofos nominalistas y recogida primitivamente por Descartes, bien pudo hacer al hombre tanto sujeto de un saber verdadero -como en principio pretende serlo- como sujeto de un saber falso, tal que lo que conozca con sello de ser verdadero, no lo sea. Inclusive en ello pudiera verse un gesto de la bondad de Dios que de ese modo aleja al hombre de toda pretensión y de toda confianza en sus propios poderes. La verdad del saber estaría suspendida de una voluntad todopoderosa de sentido divina. La hipótesis de los años 30 juega, ahora, en un sentido inverso: Dios no asegura la verdad por principio, sino que es quien puede engañar. Una voluntad omnipotente pareciera dominar.

Pero no es necesario apelar a hipótesis teológicas para alcanzar la misma conclusión crítica. Basta aceptar la natural deficiencia de cualquiera otra fuente de origen que, al margen de la perfección divina, quiera atribuirse a la inteligencia y al pensamiento, para reconocer sus límites y desconfiar de sus pretensiones. No es necesario un dios que engañe: el sujeto mismo, con la máscara de un genio maligno, puede llevar a cabo un proceso crítico que anula todo saber fruto del discurso de la razón. Los críticos modernos del racionalismo serían, pues, epígonos del genio maligno, de una nihilista voluntad de dominio.

Dios engañador, genio maligno, son las ficciones a las que el riguroso razonamiento cartesiano debe acudir, en una época en la cual el teatro, la teología y la pintura reclaman este género de figuras e imágenes, para poner en cuestión el puro saber racional de índole matemático

en el que la ciencia moderna se refugió más allá de la empirie sensible. Debajo de estas ficciones, de estas figuras simbólicas, está claramente la voluntad propia del hombre latiendo oculta en la figura todopoderosa de un dios, o bajo la máscara que puede ser dionisíaca de un genio maligno. Esta voluntad sería la libertad del hombre. La voluntad, que adquirió relieve en escolásticos del siglo XIV como Duns Scoto, en la teología de la Reforma, luego, y más tarde en Kant, Fichte, Schelling, Marx, Schopenhauer y Nietzsche, constituye una de las derivas centrales de la filosofía.

La voluntad como sustrato de la libertad; o mejor, la libertad como pura voluntad, que emerge tan decisivamente en el pensamiento moderno, está puesta a prueba en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. Su papel en el orden del conocimiento se plantea en la primera de ellas a través de esas ficciones dramáticas: el dios engañador que despoja al hombre de toda verdad y que, por lo mismo, anula el saber y el genio maligno, otra figura del mismo poder, que representa al hombre mismo, dotado de esas mismas facultades de anulación del saber, de negación de la verdad, de instauración de la nada.

Pero lo que en este escenario de la primera *Meditación* se juega, a través de esas figuras dramáticas, no es sólo un conflicto que tan centralmente se desarrolla en la filosofía moderna, sino que es quizá el conflicto originario de la filosofía, en donde el papel de la voluntad lo asumen los sofistas. Protágoras, en *Teeteto*, es un buen testimonio; y, por cierto, no es el único, entre los *Diálogos* de Platón, que da cuenta de la fundación de la filosofía precisamente por el conflicto del pensar socrático con la voluntad y con el poder. En éstas, voluntad y poder, los sofistas, ayer como hoy, han cifrado su sabiduría. El conflicto sigue en pie y seguramente acompañará siempre al saber y a la filosofía como su contracara.

Dos nuevas imágenes o ficciones dramáticas terminan de perfilar el sentido profundo de la primera *Meditación* como ejercicio metódico de la duda y de ésta como liberación de la inteligencia. La primera es la del parágrafo décimo primero en donde el espíritu se muestra cautivo de las "antiguas y habituales opiniones que vuelven a menudo al pensamiento" y que se "adueñan del espíritu". Descartes propone, entonces, una ficción que viene a ser el desenmascaramiento del genio maligno. El sujeto toma la decisión, asume la voluntad de conducir la operación de la inteligencia y lo hace justamente asumiendo la voluntad crítica que preside la duda: "me engaño a mí mismo", afirma. Esta ficción final consiste en un barrido radical de toda opinión, de todo juicio previo (prejuicio), inclusive aquellos que, por ejemplo, hacen creer al sujeto que hay cosas exteriores a él, o que tiene un cuerpo. Lo que así se persigue, dice Descartes, es alcanzar un cierto equilibrio -"contrabalancear mis prejuicios"- de manera que el juicio no se incline hacia ningún lado, sino que siga "el recto camino que lo puede conducir al conocimiento de la verdad". Este es, pues, un rescate de la inteligencia sumida en un medio en donde ella misma no ejerce sus poderes propios sino que es arrastrada fuera de sí misma. El mundo de las opiniones y pre-juicios, de la percepción, la imaginación, o la razón conceptual matemática, y la mera dependencia de un ser todopoderoso, ciegan a la inteligencia y le ocultan su propio mundo. Es preciso zafarla, desligarla de ese dominio, ***abducere mentem a sensibus***, abrirla al ejercicio de sus propios poderes. Este es el sentido de la duda.

La otra imagen, en el parágrafo final, muestra cuan difícil resulta este planteamiento, contrapuesto "al curso de mi vida ordinaria"; y, a la vez, cuán ficticio puede parecer. ¿No es la duda metódica una insincera simulación de la inteligencia que en ningún momento verdaderamente duda,

a la manera escéptica, por ejemplo, que afirma, sin más: "nada sé"; no es la duda, más bien, el tejido de una farsa que nada tiene que ver con el conflicto existencial que la verdadera duda representa, ni con el argumento, al parecer irrefutable, del escepticismo?

La dificultad que la duda comporta consiste en que, auténticamente vivida, no tiene garantías y está radicalmente expuesta. Esta es la condición de la libertad. Y justamente se la simula toda vez que se la hace consistir en un poder que se convalida a sí mismo, que se apoya en instancias que él mismo sostiene. Este es el sueño del esclavo, en la imagen de Descartes. El esclavo prefiere soñar que es libre, a correr el riesgo. El riesgo es que de ella no brote "alguna claridad y luz en el conocimiento de la verdad".

La libertad que Descartes plantea como vía de la verdad es radicalmente incierta. Sólo vivida, así, en su condición propia, puede abrirse camino, puede llevar a la inteligencia a un reconocimiento auténtico de la verdad fundamental del saber, sacándola del sueño de evidencias que sean sólo ficciones de una inteligencia esclava. La duda metódica cartesiana no es sino el ejercicio de la libertad de la inteligencia.

ONTOLOGÍA CARTESIANA

La libertad de la inteligencia es condición de posibilidad del saber metafísico. Sin ella la metafísica no tiene espacio. Pero ¿qué significa libertad de la inteligencia? La duda metódica ha puesto en claro su sentido preciso. Descartes en ella ha incorporado la duda al saber metafísico como un instrumento metódico que toma, por una parte, de la conciencia religiosa vivida por San Agustín y renovada por la Reforma y, por otra, de la conciencia escéptica vivida por Montaigne. En estos estratos profundos de la conciencia moderna Descartes imprime el sello de la metafísica.

Mediante la duda de lo que se trata es de contrabalancear prejuicios, de recuperar el equilibrio de la inteligencia, de rescatarla de su propensión a sumirse en las evidencias inmediatas del saber. No es que la inteligencia busque refugio en alguna certeza; menos que la encuentre en las matemáticas, o que halla de encontrarla fuera de sí. La duda significa exactamente lo contrario. No conduce a una certeza, sino a una total incertidumbre que cuestiona, justamente, el saber matemático. Es cierto que por esta vía la inteligencia busca un saber cierto, como se declara de entrada en la *Meditación I*; y también es cierto que lo encuentra en el *cogito*. Pero ésta no es una búsqueda de la certeza como adjetivo del saber, sino que es una búsqueda del saber en sí mismo. El saber aspira, justamente, a saber; como cualquier ente aspira a ser él mismo.

Certeza, evidencia, son nombres ambiguos. Pueden designar estados del mismo saber, en los cuales el saber se desdobla para convalidarse, como ocurre ejemplarmente en la percepción sensible y en la evidencia matemática, que aparecen, ambas, como formas de conciencia infalible y, por ende, satisfecha y segura de sí. La duda será, entonces, el desdoblamiento -*dubio* como duplicación- que mostrará, justamente, el vacío de esa pretensión de elevarse tirando de su propia coleta en la cual el saber no hace otra cosa que contemplarse a sí mismo en la especulación como en el espejo de la pura conciencia. La duda quiebra el espejo.

Pero certidumbre o evidencia, en el sentido propiamente cartesiano, designa otra cosa: simplemente la condición natural del saber. Esta no se conquista espontáneamente; no se entrega gratuita a una especulación, o a una conciencia epocal que puede quedar avalada por una ciencia o por una experiencia histórica. Lo que la duda metódica significa es que el saber ha de pasar por el desasimiento

o la catarsis que la duda misma procura. Este es el sentido propiamente cartesiano, el sentido metafísico de la duda.
La ambigüedad que se ha creado en torno a la idea de certidumbre ha generado un equívoco del cual todavía no se sale y que es preciso advertir para evitar el *quid pro quo* en el que el pensar metafísico se extravía.
La libertad, como está concebida a través de la duda, no es una instancia distinta de la inteligencia. Esta es una de las más originales concepciones de Descartes. Frente a una antropología que separa a la inteligencia de la voluntad hasta contraponerlas, empujando pendularmente sea al dominio de la voluntad, en el voluntarismo, o al dominio de la inteligencia, en el racionalismo, Descartes concibe la unidad profunda de ambas más allá de sus operaciones y de las tensiones que en este nivel pueden surgir. La libertad de la voluntad no es algo distinto de la inteligencia, como otra cosa situada fuera que viniera a añadirse a la inteligencia. La libertad de la inteligencia es su misma energía, una energía poderosa que puede extraviarla. La duda, en realidad, radicaliza ese desgarramiento interior de las facultades cognoscitivas, que no sólo es posible, sino muy común; radicaliza la ruptura de la acción conjugada que hay en el saber. Esta es la experiencia descrita en la primera *Meditación*.
Es una experiencia limite en la cual la inteligencia reconoce que nada sabe, de una manera bastante más dramática que el no saber socrático y en la cual, a su vez, la voluntad exhibe su poderío autodestructivo; un poderío que, entregado a sí mismo, se torna impotencia, indecisión, paralela a la incertidumbre de la inteligencia. Son los límites de la capacidad humana de saber los que así han sido tocados. El sueño de un esclavo es la elocuente imagen de la conciencia alcanzada en la duda: la esclavitud, como condición de la voluntad entregada

a sí misma; y el sueño, como condición del saber fiado de sus propias evidencias. La duda es la acción crítica en el ejercicio del saber. La imagen de la *Meditación I* es retomada por otra imagen no menos significativa con la que se inicia la *Meditación II*. Es la imagen del nadador que ha caído en aguas profundas y que no toca fondo pero tampoco está firme en la superficie. Debe bracear enérgicamente para sostenerse; debe existir entre el fondo y la superficie mediante una decidida y resuelta acción propia. Una seguidilla de formas verbales imperativas -"me esforzaré", "seguiré de nuevo", "proseguiré siempre"- así lo indican. El límite de esta búsqueda es "que haya encontrado algo cierto". Pero se entiende mal el sentido de esta afirmación si se la corta ahí y no se la lee completa. Descartes dice: "hasta que haya encontrado algo cierto o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe en el mundo nada cierto". A la luz de este pasaje puede decirse que la certeza, en cierto sentido, es indiferente para Descartes: tanto da la certeza como la absoluta incertidumbre. Más allá de dicho estado lo que importa es abrirle camino al saber. Por este motivo Descartes no es un escéptico, sino quien ha hecho la experiencia del escepticismo conduciéndole a su propio límite en el cual la duda escéptica se destruye a sí misma por obra de la voluntad de saber que gobierna a la inteligencia; por lo tanto, más allá de la evidencia como de la duda. Las imágenes del esclavo que sueña, o del nadador que traza la diagonal entre el fondo y la superficie, culminan en una tercera y decisiva imagen de las *Meditaciones*: la palanca de Arquímedes. La meditación cartesiana busca una verdad capaz de mover el mundo, más que una conciencia que repose sobre sí misma.

San Juan de la Cruz decía que "meditar" es pensar con imágenes, figuras y formas. No se trata de imaginar, sino de pensar, pero por

medio de recursos sensibles; se trata, diríamos, de un pensar concreto, íntegro, vivo, como hicieran Platón en el mito y Kant mediante esquemas. Es lo que ha hecho Descartes, probablemente como un buen geómetra.

Curiosamente el texto de la *Meditación II* reiterará, luego, los pasos del proceso descrito pocas líneas antes en la *Meditación I*, los pasos rigurosos de la duda. La razón es clara: las *Meditaciones* no son propiamente un tratado, un puro discurso: son más bien un ejercicio, una praxis de la inteligencia; en ellas hay el guión de esta acción dramática. Como el jugador que ensaya su tiro, el pintor que bosqueja, o el actor que repite su escena, el filósofo medita, repasa su pensamiento, lo pone en acción. *Cogito* realiza esta acción. La acción del saber ejercida por la inteligencia en un acto de pura libertad. Este es el nudo de la metafísica y lo que aquí se anuda es, precisamente, la inteligencia y el ser. Tal es el contenido del *cogito* cartesiano.

Al llegar a esta cima el paso es muy peligroso. Se puede resbalar y caer; puede perderse el sentido del ascenso. El *cogito* genera un equívoco del cual probablemente pende la filosofía moderna. Se dice: en el *cogito* el pensamiento se reconoce a sí mismo y conquista un poder que le permite sacar de sí la verdad. La conciencia racional, entonces, determina el objeto, pone el mundo; y lo hace, naturalmente a su medida, o a su arbitrio. Es lo que hace el "yo pienso" de la deducción trascendental kantiana, y luego la conciencia en el idealismo de Fichte, Hegel o Husserl. Descartes sería el precursor, el fundador. Pero habría "fallado", como un poco ingenuamente dijo Husserl en la primera de sus *Meditaciones Cartesianas*, con las cuales, en un simbólico gesto, presentó la fenomenología en la Sorbonne. Falló, ésta es la ingenuidad, por no llevar adelante el plan de Husserl.

Si el *cogito* se lee en la *Meditación II* como autoafirmación del pensamiento, las *Meditaciones*, en rigor, terminarían en el cuarto parágrafo. Todo lo que se dice después sería dudoso, pues no tendría otro fundamento que aquel que el pensamiento quisiera reconocerles con el mismo derecho con que podría desconocerlo, ponerlo en duda. La "falla" que Husserl dice descubrir es, en realidad, un lapsus freudiano de esta conciencia intelectual falsamente edificada sobre el *cogito* cartesiano.

En el *cogito* cartesiano se establece la relación entre el pensamiento y el ser (*nous-einai*) que, desde el *Poema* de Parménides, preside a la metafísica. Hemos visto aparecer esta relación fundamental como recogimiento del alma en la realidad; como la relación que se establece entre las Ideas y las cosas, entre *phrónesis* y *ousía*, en el *Fedón* platónico. Como la clave de la tercera definición de "ciencia" en el *Teeteto*; y de los "géneros mayores" en el *Sofista*. Aristóteles, finalmente, abrirá la otra dimensión fundamental en la constitución de la metafísica como una filosofía primera al proponer concretamente la referencia del ser a la sustancia. El ser se dirá, siempre y fundamentalmente, de un ente primero, de la *ousía*. En orden a *-pros ti-* la *ousía*, el ser ha de ser leído en los entes. Esta "diferencia ontológica" es lo que ha sido olvidado, ha dicho Heidegger. Pero es ella, justamente, la que preside el *cogito* cartesiano, en el cual el acto del pensamiento afirma el ser en la entidad concreta que se expresa en la palabra que gobierna *cogito*. Esta palabra es ser; concretamente: *sum*. Claramente en la fórmula cartesiana *cogito* nombra el antecedente de un bicondicional: si y sólo si pienso. El sentido de la fórmula está, entonces, en el consiguiente: *sum*. Lo que así se nombra es la existencia, o el ser, indistintamente, dirá Descartes. En el *Discurso del Método* Descartes escribió "pienso, luego existo"; podría decirse que

en las *Meditaciones* se limita a decir: *sum*. "Pienso" ha sido desenvuelto a lo largo de la primera *Meditación* bajo la forma de la duda. Las *Meditaciones* ofrecen el trabajo analítico y la palabra "pienso" -*cogito*- reclama las dos primeras meditaciones para alcanzar su significado.

Escrita la fórmula fundamental de la metafísica en el lenguaje cartesiano -*cogito ergo sum*- Descartes vuelve sobre ella, la describe, y la califica con dos precisiones esenciales. Dice, primero, que ésa es una proposición "necesariamente verdadera". Y dice, enseguida, que esa verdad necesaria de la proposición tiene lugar "todas las veces que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu". La primera es una precisión de índole lógica que apunta a la modalidad del juicio: se trata de una verdad "necesaria". Pero la segunda deja esa modalidad subordinada trascendentalmente a la acción del espíritu, al acto por el cual se la concibe y pronuncia. La verdad necesaria de la proposición "soy", o "existo" desborda la proposición hacia la acción del espíritu que la concibe. Es el *cogito* como concepción del espíritu lo que funda la verdad necesaria de la proposición. En el *cogito* el pensamiento asume efectivamente la existencia. No es un hablar acerca de ella, sino concebirla, en su sentido fuerte, hacerla efectiva, darle realidad.

Las interpretaciones equivocadas del *cogito* resultan de una lectura ajena al texto que lo comprende puramente en un sentido psicológico, o en un sentido lógico, o en un sentido trascendental. Hobbes lo comprendió psicológicamente equiparando "pienso, luego existo" a "camino, luego existo", es decir, en uno y otro caso se estaría en presencia nada más que de cierta introspección de un sujeto. Hobbes no advierte que esto involucra ignorar la duda metódica, según la cual la afirmación "camino" puede ser un simple delirio, una falsedad,

en cambio la afirmación "pienso" es indesmentible por la duda, inclusive si lo que pienso es falso. No es verdad la proposición por la cual yo diga que no soy. En cambio puede ser falsa la proposición por la cual digo que camino.

Por ese motivo el *cogito* es necesariamente verdadero. La duda no muerde en él, como puede destruir la afirmación "camino". Si dudo y estoy engañado en todo lo que creo saber, no lo estoy en la afirmación de que existo, precisamente porque dudo y aunque afirme no saber nada. Este 'no saber nada' es un saber verdadero cuyo contenido es 'no saber nada'. El plano empírico, psicológico, de la afirmación queda lógicamente sobrepasado en la verdad de la proposición. Pero esta lógica no es la de una deducción de la existencia a partir del pensamiento, como reclamaban algunos escolásticos que formularon objeciones al pensamiento de Descartes y que veían en el *cogito* un silogismo trunco, es decir, construido sin demostrar la mayor, que a juicio de ellos debiera ser: todo lo que piensa existe. La verdad del *cogito* no radica en el paso lógico de lo general a lo particular, sino en la estructura originaria del pensamiento que apunta al ser necesariamente en una acción en la que la lógica misma puede fundarse y establecer sus normas. La inversa no es verdadera: no es la lógica del *ergo* la que decide, es la concepción del espíritu que afirma el ser.

La mayor dificultad en la comprensión del *cogito* cartesiano está, sin embargo, en su transformación en conciencia trascendental operada por el idealismo moderno. Como se ha dicho insistentemente aquí, el pensamiento vuelve sobre sí y forja la conciencia y una conciencia que es trascendental porque en ella descansa toda posibilidad, la posibilidad del conocimiento y la posibilidad de las cosas. "Pienso luego soy -repetía todavía Sartre- es la verdad

absoluta de la conciencia captándose a sí misma". Esta es la moderna concepción trascendentalista ajena a la metafísica cartesiana. Las interpretaciones falaces del *cogito* cartesiano provienen, pues, o del empirismo británico representado por Hobbes, o del idealismo trascendental representado por Kant, es decir, provienen de las figuras capitales del pensamiento moderno que Descartes, no obstante, fundaría. Ambas cosas son verdaderas: que la filosofía moderna proviene de Descartes, pero que se origina de la inversión de su pensamiento.

Esta no es meramente una cuestión hermenéutica, no es una cuestión de interpretación que puede estar equivocada. Es un asunto de muchísima mayor profundidad en el que no hay, en rigor, una equivocación sino una desviación del pensamiento hacia una dirección distinta, una transformación de la estructura metafísica de la filosofía que tiene lugar, no obstante, en el seno de esa misma estructura. Lo que está en juego es el ser, lo que se dice al afirmarlo, o lo que se afirma al decir: "existo".

Russell decía con razón "pienso que una increíble cantidad de falsa filosofía ha surgido de no darse cuenta de lo que significa la existencia" (*Logic and Knowledge*). Pero, ¿qué quería decir Russell con semejante afirmación? Yo creo que lo que quería decir puede aplicársele a él mismo, pues él contribuyó a esa "increíble cantidad", con el significado que dio a la existencia. Pero no fue una contribución original. Ha sido la significación dada por la filosofía moderna que se alcanza fundamentalmente en la *Crítica de la Razón Pura* y que mejor se expresa, tal vez, en la famosa afirmación de Kant: "el ser no es un predicado real" (A.598; B.626). A partir de aquí Russell podrá decir: "la existencia es una propiedad de una función proposicional". En virtud de ella

puede decirse de una función proposicional que es posible. Eso es todo. Frege dirá que la existencia no es sino la negación del cero. En el *cogito* la existencia se afirma como predicado real. Este es su sentido y sobre este sentido se edifican las *Meditaciones.* Se ha dicho que la noción de "ser" no significa nada -una variación sobre el pensamiento de Kant- porque no nombra a ninguna cosa real o posible. Esto último es efectivo: no nombra cosas. Ya lo dijo Aristóteles: nombra más bien un orden, una relación propia de todas las cosas, que es fundamentalmente relación a la sustancia. Si puede decirse que nombra nada es porque nombra al ente en ese límite suyo que le hace tal ente y no otro, pero que, a la vez, abre lugar al otro, como ya lo dijera Platón en el *Sofista.* En el paso del pensamiento a la existencia que se da en el *cogito* cartesiano hay justamente la determinación de un límite que la duda ha puesto y hay el paso a "otro", a la realidad misma. El pensamiento descubre el ser allí donde se ejerce plenamente como pensamiento, liberado de toda dependencia entitativa por el ejercicio catártico de la duda; como el alma, en el *Fedón*, que en sí misma está en la realidad por el ejercicio de la filosofía.

LA NATURALEZA DEL HOMBRE

La profundidad trascendental del *cogito* es el ser. Pero "ser" no significa ninguna cosa; su alternativa es "nada", y Hegel los hacía equivalentes. No obstante, si bien por sí no apunta a cosa alguna, hay algunas cosas a las cuales no es posible apuntar, ni descubrir, sino desde "ser". Fundamentalmente dos cosas, que Kant dijo que son los intereses más altos de la razón. Y éstas son, precisamente, aquellas que las *Meditaciones Metafísicas* se proponen "demostrar": el alma, como un ser inmortal distinto del cuerpo, que constituye la naturaleza del hombre, por una parte, y, por otra parte, la existencia

de Dios. En esta forma Descartes renovará cabalmente la metafísica que de Platón va a San Agustín y de Aristóteles a Santo Tomás de Aquino. Y precederá la propuesta metafísica de Kant en la *Crítica de la Razón Práctica.*

Las *Meditaciones*, sin embargo, añaden una tercera realidad que encontrará su fundamento en la ontología cartesiana y en los referidos pasos de la metafísica clásica que han sido el alma y Dios. Esta nueva dimensión de la metafísica, que Descartes propone al hilo de su estructura básica, es la de un saber matemático del universo físico. Esta idea capital del pensamiento moderno sólo toma sentido en el pensamiento de Descartes dentro del orden de razones propio de la metafísica. Esta es su diferencia con Galileo, que Descartes siempre tuvo bien en claro y que no permite reducir su pensamiento a un racionalismo matemático. No es el suyo un racionalismo postulado, como pudiera decirse del método de la ciencia que proponen las *Reglas.* Es más bien un racionalismo crítico (*Meditación I*) y un racionalismo ontológico (*Meditación II*).

El *cogito* no descubre el pensamiento, sino que el pensamiento descubre el ámbito al cual pertenece y que nombra ser. No obstante, el *cogito* no dice, precisamente, "ser"; dice: *sum*, yo existo. Y esto por una razón que es clara en la metafísica aristotélica: porque no hay ser sino en el ente. Como dijera Aristóteles en una de las afirmaciones fundamentales de la *Metafísica*, el ser se dice "en orden" a la sustancia, principalmente. Si hubiere que precisar mejor: en orden a la sustancia en acto.

Con todo, Descartes hará una afirmación notablemente significativa al iniciar el quinto parágrafo de la *Meditación II*: "no conozco aún bastante claramente lo que soy yo que estoy cierto de que soy". La esencia y la existencia involucradas en el *cogito* están, así, claramente

distinguidas. Saber que existo no es saber "lo que soy", no es conocer una esencia. No obstante es ese saber de la existencia el que hace posible determinar la esencia.

El pensamiento, en el *cogito*, queda atrás, más bien como plataforma de despegue del saber primordialmente alcanzado. La duda, en efecto, ha despojado al pensamiento de todo contenido, de toda precipitada interpretación de sí mismo. Como entre el sueño y la vigilia, o entre la profundidad y la superficie de unas aguas, en la duda el pensamiento queda en la total incertidumbre, de la cual sólo puede salir en la experiencia ontológica que hay en el *cogito*. Ahora resulta posible hacer una pregunta por "lo que soy", determinar una esencia. Es la esencia todavía ignorada de la sustancia afirmada en el *cogito*.

Dicha esencia ha sido nombrada con un pronombre: "yo": yo pienso. ¿Qué o quién es la sustancia así nombrada, cuya existencia sustancial está reconocida?. El hombre, cabe responder en primera aproximación. Pero éste es todavía sólo un nombre: ¿qué significa "hombre"? Puede responderse con una descripción empírica que comienza hablando del cuerpo y de su estructura. Descartes repite aquí, sin mencionarla, la descripción de corte aristotélica que Santo Tomás hace en la cuestión 76 de la primera parte de la *Suma Teológica* para determinar la naturaleza del hombre como una estructura de cuerpo y alma. En la filosofía esa descripción empírica se comprende abstractamente en términos genéricos y específicos: el hombre es "animal racional". Pero esta fórmula esencial no resiste a la duda. Mi propio cuerpo puedo simularlo en el sueño y en la locura en términos claramente falsos. ¿Cómo podría radicarse ahí la esencia de una existencia que no merece duda?

La pista para determinar la esencia de la existencia sustancial detectada en el *cogito* no puede ser otra que la misma que condujo hasta

ella. Y esta es, precisamente, el pensamiento. Por consiguiente cabe decir que la esencia que determina al sujeto que descubre la existencia, más sencillamente: que la esencia del hombre, es pensar. O, como dice Descartes para no abandonar los términos precisos del *cogito*: yo soy una cosa que piensa. Puede también decirse: una sustancia pensante, una *res cogitans*.

De las dos nociones con las que se define la naturaleza del hombre, la primera -*res*- no ofrece problema si se ha entendido debidamente el *cogito* como la experiencia ontológica que es y si se tiene en cuenta que la experiencia del ser descubre el ser en el ente, según la doctrina aristotélica. Una experiencia ontológica, por consiguiente, lo es fundamentalmente de una sustancia. Naturalmente, si el ser no es un predicado real, tampoco cabe atribuir a la sustancia ninguna realidad, ni reconocer al hombre la realidad sustancial de un alma individual. Así pensará Kant porque en la deducción trascendental el "yo pienso", que pareciera simular al *cogito* cartesiano, no pasa de ser sino una constante del pensamiento para la configuración de la experiencia sensible. Pero esta desustancialización del *cogito* lo desvirtúa radicalmente. El *cogito* cartesiano, que afirma el ser, es la experiencia de una sustancia. El *cogito* es de suyo sustancial, apunta a una realidad. La segunda noción de la fórmula *res cogitans* -el pensamiento- ha sido ejercido en el *cogito*, al punto que permite comprenderlo como elemento esencial de la estructura entitativa del *cogito*, pero no se ha determinado su significado preciso. Y Descartes pregunta, entonces, qué significa una cosa que piensa. Su respuesta es sorprendente y decisiva para comprender el sentido de su filosofía. Descartes dice que pensar es dudar, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, amar, odiar, imaginar, sentir. La nómina recorre, desde luego, todo el campo de una psicología cognitiva; todas las facultades y operaciones

cognoscitivas, son pensamiento. Así, por ejemplo, "sentir -dice la *Meditación II*- no es otra cosa que pensar". Obviamente no se está hablando ni de una onda térmica, ni de una respuesta sensorial, o de una transmisión nerviosa. Se está hablando de lo que expreso cuando digo: "siento calor", que seguramente involucra todos aquellos fenómenos, pero que, en definitiva, entran a constituir uno solo: y a éste Descartes llama "pensamiento". Y esto que vale para la percepción sensible, vale por igual para el concepto, la afirmación o la duda, para el odio, la negación o el amor. Toda la variadísima gama de fenómenos mentales, de vivencias, sentimientos, fantasías y voliciones, constituyen formas de pensar. Y el hombre es el sujeto donde tienen lugar y que se define por ellas.

Muy lejos está, pues, la noción cartesiana de "pensamiento" de reducirse a un juego abstracto de ideas, o de conceptos. El "pensamiento" cartesiano, la noción capital de la que sale el *cogito*, es una estructura muy compleja en la que es posible distinguir tres niveles. Por una parte involucra aspectos físicos -fisiológicos, psicológicos- bien patentes en la sensación o la imaginación, por ejemplo. Por otra parte un nivel que designa la palabra conciencia: Descartes dice que sentir calor es pensar no porque la estufa irradie ondas que llegan a mi piel, sino porque "me parece que siento calor". Parecerme, es la dimensión inmanente del pensar; y en este caso será verdad si lo que me parece es lo que efectivamente ocurre entre la estufa y mi cuerpo. Ese "me parece que" es el pensamiento en su dimensión de conciencia. Pero hay un tercer nivel también decisivo para la verdad del pensamiento y que es el descubierto en el *cogito*; vale decir, la relación con el ser. Desde el fenómeno físico que genera calor, o visión, o audición -por ende, desde el cuerpo- al escenario psicológico de la conciencia y hasta la ontología del *cogito*, se desenvuelve la estructura propia del

pensamiento en el sentido cartesiano. Las condiciones de verdad del pensamiento reclaman, por eso mismo, las *Meditaciones Metafísicas.* El hombre es el sujeto de esta realidad, el lugar donde esa compleja realidad del pensamiento busca su propio ser, su verdad. Realidad física -los cuerpos; la conciencia -"me parece que"; el ser: determinan la realidad tridimensional del pensamiento, precisamente como el discurso que va del cuerpo a la conciencia y de ésta al ser en la ontología que el *cogito* descubre.

"No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, o una razón, que son términos cuyo significado antes me era desconocido". Este texto es de inaudita trascendencia. Espíritu, entendimiento, razón -antes había escrito también: alma- son ideas, dice Descartes, cuyo significado hasta ahora me era desconocido. Ahora -*a contrario sensu*- lo conozco. Descartes dice saber recién lo que el alma, o el espíritu, la razón o el entendimiento significan. El *cogito* se lo ha mostrado. La naturaleza del hombre constituye ese significado, que no es otro que el pensamiento.

A la luz de estas ideas se hace nítida la alegoría del trozo de cera. Ella representa al cuerpo físico en toda su realidad sensible captable por todos los sentidos. ¿Qué es un cuerpo físico que captan los sentidos? Desde luego aquello que aparece ligado a la impresión sensorial. Pero ésta se transforma a gran velocidad, como le ocurre al trozo de cera que se aproxima al fuego. ¿Será el cuerpo el conjunto infinito de transformaciones posibles a que está expuesto? Pero ésta no es una realidad que los sentidos o la imaginación capten, sino el pensamiento en el cual, por consiguiente, hay que reconocer sabores, olores, peso, color, blandura, extensión, figuras y, en última instancia,

a un sujeto que dice, a la par: "yo soy". En el cuerpo está el alma. Y la estructura profunda de esta realidad es ontológica: es la sustancia pensante que descubre el ser. Tal es la naturaleza del hombre.

LA EXISTENCIA DE DIOS

El tema de Dios ocupa seguramente el mayor número de páginas de las *Meditaciones Metafísicas* a las que, sin embargo, probablemente no podría ponérselas bajo el lema de San Agustín y San Anselmo *fides quaerens intellectum*, porque más bien se inscriben en el riguroso orden de razones de un discurso metafísico. Si bien Descartes fue siempre un fiel católico, no podría quizá mirársele como un espíritu religioso; tal fue, a lo menos, el sentimiento de Pascal.

La figura de Dios aparece en toda su terribilidad en la *Meditación I*. Es el ser omnipotente y creador del cual el hombre depende absolutamente hasta el extremo de que puede hacer que se engañe justo cuando más firmemente cree estar en la verdad. Ese Dios anula de raíz la inteligencia. Ahí está representado el Dios de Occam y Lutero, del nominalismo y la Reforma, un Dios de voluntad poderosa y misteriosa ante quien toda creatura debe abismarse. Esta figura divina tiene plena significación histórica, pertenece de lleno a una época como aquella en la que Descartes vive y en la cual el conflicto religioso al interior del cristianismo ha alcanzado todo su desarrollo; Descartes prácticamente asiste a las guerras de religión y se educa en un gran colegio de jesuitas, la orden católica recién creada al calor de la Reforma.

El Dios engañador es una de las tantas ficciones a las que acude el pensamiento vivo de Descartes y en ella entran en conflicto dos parejas de ideas fundamentales: inteligencia y voluntad, por una parte, existencia y creación, por otra. El poder de la voluntad es capaz de desvanecer todo conocimiento y de cegar a la inteligencia. La existencia actual

tiene un margen de indeterminación en su propio origen: puede mirársela como creación divina que saca de la nada, o como producto del azar, por ejemplo.

Más directamente cabe decir que la cuestión de Dios se inscribe en las *Meditaciones* como la cuestión de la verdad. El engañador todopoderoso ha sucumbido en la experiencia ontológica del *cogito;* "engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa". Pero es preciso desarrollar la hipótesis, examinar a fondo la cuestión de Dios una vez que se ha reconocido que su poderío no es el del engaño, que su poder limita con la verdad y con el ser. Que existo y que es verdad; por consiguiente, la afirmación de la existencia que hay en el *cogito*, es algo que ni la omnipotencia de Dios puede destruir.

Para proseguir la investigación a partir de la verdad original que el pensamiento alcanza en el ser, no se dispone de otro camino que el abierto por el *cogito* y que ha trazado la figura del hombre como ser que piensa. El pensamiento determina la antropología cartesiana. Pero claramente al decir pensamiento no se habla de un sistema de conceptos, sino de la compleja realidad humana con todas sus vivencias, pasiones, sentimientos y facultades, genialmente comprendidas por Descartes como *cogitationes* en tanto todas ellas involucran ese saber que modernamente se ha llamado "conciencia". Descartes ordena este cuadro primariamente unificado como "pensamiento" (conciencia) y distingue tres niveles: las ideas en la base; lo que llama afecciones y voliciones, en el medio; y el juicio en el nivel superior. Este ordenamiento de lo que la psicología había llamado potencias o facultades del alma corresponde a una antropología cognitiva y está eminentemente en función del juicio como lugar de la verdad.

Las ideas meramente representan objetos, de cualquiera índole, sin ninguna pretensión de verdad. Es el plano pictórico, representativo del pensamiento. Es la función especular, mimética del entendimiento, que llega todavía al *Tractatus* de Wittgenstein y a la crítica que hace Heidegger a la metafísica. Sobre este plano básico se ejerce el pensamiento como lo que Descartes llama una "acción del espíritu" que lleva consigo sentimientos y voliciones, las cuales existen o no, pero que tampoco comportan verdad. Finalmente esta antropología desemboca en el nivel propio del conocimiento, marcado por lo que Descartes llama "juicio" -*doxa* en el *Teeteto* de Platón- que viene a ser el pensamiento como síntesis de la acción espiritual que propiamente conoce y, en consecuencia, establece la verdad; el pensamiento en su nivel propiamente cognoscitivo, unificado en el juicio, está cargado con todos los contenidos de la conciencia. Este es el alcance real de la noción cartesiana de pensamiento desde el punto de vista antropológico.

Ahora bien, Descartes dice que hay un "impulso ciego y temerario" que induce a creer "que hay cosas fuera de mí y diferentes de mi ser, las cuales por los órganos de mis sentidos, o por cualquier otro medio posible, envían a mí sus ideas o imágenes e imprimen en mí sus semejanzas". Es el postulado de un realismo ingenuo. La duda metódica ha invalidado este impulso. Se está, ahora, en el plano semántico, en el plano de la metafísica.

Pero ahora Descartes descubre "otro camino para indagar si entre las cosas cuyas ideas tengo en mí hay algunas que existen fuera de mí". Es decir, un camino para desenvolver la relación entre el pensamiento y el ser. Este camino distingue en las ideas, como formas primarias del pensamiento, su realidad formal, esto es, el mero hecho de ser efectivamente producidas por el pensamiento, de poseer, pudiera

decirse, una entidad psicológica; la distingue de lo que Descartes, dentro de la tradición escolástica, llama "realidad objetiva" de las ideas, vale decir su contenido ideal. Un Dios engañador o un genio maligno pueden barrer la mente, pero no por eso las ideas pierden su entidad objetiva, su idealidad, su significado. Y la pregunta que Descartes hace es si todas las ideas de la mente son reducibles a lo que la mente misma hace (ficticias) o que aloja naturalmente en sí (innatas), todas las cuales pueden ser desalojadas por un Dios, o un genio, o, sencillamente, por un escéptico. Está claro, en efecto, que si todas las ideas están en la mente como innatas o como fabricadas por la misma mente, corren el riesgo de quedar borradas por una acción como la del Dios engañador o del genio maligno, o por la duda, escéptica o metódica.

Sin embargo, hay una idea que según Descartes tiene un status diverso. Es la idea de infinito. "Nadie antes que Descartes -ha dicho el gran historiador de la ciencia Alejandro Koyré- ha sabido formarse una idea verdaderamente clara de lo infinito". Descartes forjó con nitidez lo que Koyré llama "la posibilidad de un infinito actual". Esta idea no tenía sentido en la *Física* aristotélica que prevaleció hasta la edad moderna. En ella "infinito" tiene significación negativa, marca la falta de límite, la carencia de una perfección. Como dijera Aristóteles, es "aquello fuera de lo cual siempre existe aún algo" (*Fis.* III,4).

Descartes escribe a Clerselier el 23 de Abril de 1649: "Nunca me sirvo de la palabra infinito para referirme a la ausencia de un término, cosa negativa a la que he aplicado el nombre de indefinido, sino para designar algo real incomparablemente más grande que todas las cosas que tienen algún límite". Y en la *Meditación III* dice: "todo lo que de real y verdadero concibe

clara y distintamente mi espíritu, y que contiene en sí alguna perfección, está totalmente contenido y encerrado en esta idea". No es necesario que yo la comprenda. "No deja de ser verdadero, aunque no comprendo el infinito, y aunque haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo comprender, ni siquiera alcanzar de ningún modo por medio del pensamiento; pues pertenece a la naturaleza del infinito que mi naturaleza, que es finita y limitada, no la pueda comprender". La idea de Dios como "infinito" será, no obstante, "la más clara y distinta de todas las que están en mi espíritu" (*Meditación III*, parágrafo 27).

Nótese bien: el infinito no lo comprendo, por más que tenga de él la idea más clara y distinta, ni puedo decir que exista algo así nombrado. Pero tampoco puede decirse que infinito sea meramente una negación de lo finito, como podría decirse que lo caliente es la negación de lo frío, o lo oscuro la negación de la luz. Ni tampoco que sea una idea forjada nada más que por el sujeto y materialmente falsa. Ni, en fin, que sea una idea a la cual conduce el desarrollo progresivo de un estado potencial. Todas estas posibilidades son claramente advertidas y examinadas por Descartes y a ellas nombra con la palabra "indefinido".

El infinito arraiga poderosamente en la mente moderna. Newton dirá: "Si uno dice que no concebimos la infinitud salvo por negación de los límites de lo que es finito y que es un concepto negativo y, por tanto, inútil, yo lo niego. Por el contrario, es el concepto de límite el que contiene una negación y, así, 'infinitud' aunque es la negación de una negación, es una palabra que con respecto a su significado y a nuestra concepción es la más positiva, aunque gramaticalmente parezca negativa". El problema se tornará álgido en la matemática del siglo XIX. Gauss dirá: "protesto contra el uso en matemáticas de

magnitudes infinitas". Su verdadero significado, añadirá, "es el de un límite al cual se acercan indefinidamente ciertas razones cuando otras aumentan sin restricción". A lo que respondió Cantor: "por influencia de la tendencia moderna epicúreo-materialista, se ha extendido en amplios círculos científicos un cierto *horror infiniti*, que encuentra su expresión clásica en la carta de Gauss; sin embargo me parece que el consiguiente rechazo, sin crítica alguna, del legítimo infinito actual no deja de ser una violación de la naturaleza de las cosas, que han de tomarse como ellas son".

La conclusión de las minuciosas consideraciones que se desarrollan ampliamente en la *Meditación III*, la más extensa de todas, comienza por establecer que la idea de Dios como una sustancia infinita no la poseería el hombre como el ser finito que es si no la hubiera puesto en su pensamiento "alguna sustancia verdaderamente infinita". Pero ésta no es más que una hipótesis, probablemente la única que resta como posible.

El argumento verdaderamente concluyente con el cual Descartes demuestra que la existencia de Dios no es meramente la idea de un infinito actual alojada en la mente, sino que es una realidad, se desenvuelve, a mi entender, en el parágrafo 23 de la *Meditación III*. Pero este parágrafo no es sino la explicitación del *cogito* en tanto principio metafísico fundamental.

Descartes afirma en el parágrafo 23: "en cierto modo tengo en mí la noción de lo infinito antes que de lo finito". Esta es la concepción misma de la infinitud, como se ha dejado ya en claro. Tengo, pues, la noción de Dios "antes que de mí mismo". En ese "antes" está la clave; dicha anterioridad o aprioridad nombra el verdadero principio. ¿Qué permite a Descartes hacer tan decisiva afirmación? Lo permite el *cogito*, la verdad metafísica fundamental; la verdad

de la existencia del hombre suspendida de su intuición del ser. ¿Cómo sería posible, pregunta en efecto Descartes, que yo pudiera conocer que dudo y que deseo? La duda y el deseo, efectivamente, ponen en marcha la investigación metafísica. Podría decirse, la duda como deseo de saber, como aquel impulso arraigado en la naturaleza del hombre, según comienza diciendo Aristóteles en la *Metafísica*. ¿Cuál es la condición de posibilidad de la búsqueda del saber, de la *recherche de la verité* que preside las *Meditaciones Metafísicas*?

La duda y el deseo acreditan la finitud, la imperfección del hombre, su carencia de algo. Pero esta conciencia finita e imperfecta que reconoce su carencia de perfección, es, en el fondo de ella misma y fundamentalmente, una conciencia de la perfección; justamente la que se expresa en la idea de infinito. La idea de infinito es real y actual porque arraiga en la existencia realmente descubierta en el *cogito* y la posibilita. Por eso bien cabe decir que tengo primero la noción de infinito y la idea de Dios que de mí mismo, de tal manera que la idea de mí mismo -pienso- y la existencia que descubre -*sum*- no es sólo la existencia limitada e imperfecta de mí mismo, sino es en el fondo la existencia de Dios; y, en ella, mi propia existencia.

La tesis de Descartes, o si se quiere su demostración de la existencia de Dios es, en primera aproximación, una demostración de la existencia del hombre. Pero ésta sólo puede alcanzarse, viene a decir la *Meditación III*, en un saber de Dios que subyace y hace posible el descubrimiento de mí mismo. El *cogito* no termina en: yo existo. Más bien ahí comienza a manifestarse la verdad que hay en el fondo y en el origen de la realidad del hombre, y que es Dios. Sólo en Dios el hombre puede reconocerse verdaderamente. Las formas modernas de ateísmo desde Feuerbach, Marx, Freud, Sartre, en definitiva invierten el orden cartesiano de razones y clausuran en una

antropología recortada el impulso fundamental del pensamiento descubierto en el *cogito* cartesiano. El pleno sentido ontológico del *cogito* es el de una antropología y de una teología.

Pero, si la existencia de Dios puede ser reconocida a partir de la idea de infinito y si en ella el hombre reconoce su propia existencia, el argumento podría arrancar directamente de la existencia descubierta en el *cogito*. "¿Podría yo existir -pregunta Descartes en el parágrafo 30 de *Meditación III*- en el caso que no hubiera un Dios?"

La primera versión del argumento cartesiano descansa sobre el paso del pensamiento a la existencia. La necesidad de esta relación -"la proposición yo existo es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo en mi espíritu"- deriva de ser el pensamiento, en el *cogito*, el mismo acto de existir. Ahora sabemos que lo que en este acto se acusa es la existencia fundamental y necesaria de Dios. Esta demostración de la existencia de Dios está cifrada, en definitiva, en una comprensión del infinito como condición de posibilidad del descubrimiento que el hombre hace de sí mismo y de la verdad.

La mediación de la idea de infinito puede omitirse, no obstante, y dirigirse la pregunta directamente a la existencia descubierta en el *cogito*. ¿Es ella posible si Dios no existe? ¿Tiene la existencia del hombre, por sí misma, pleno sentido en ausencia de Dios? La respuesta de Descartes es que el hombre no llega a existir si Dios no existe. En el origen del ser hombre, de la humanidad, está Dios y, por ende, en el sentido de la existencia humana.

Por supuesto, no se habla en un sentido biológico en donde el origen del hombre puede atribuirse a los padres o al completo proceso evolutivo de la especie. Se habla del hombre como el ser que establece una relación con la existencia en el saber de sí; se habla del ser que tiene conciencia. ¿Tiene este saber existencial

de sí plena autonomía de manera que pudiera mirársele como suficiente para dar cuenta de la existencia humana?

Descartes hace aquí una afirmación que parece profundamente esclarecedora para comprender el carácter ontológico y no puramente gnoseológico del *cogito*. Existir, salir de la nada, asumir la naturaleza de una sustancia que piensa, dice Descartes (parágrafo 32), es algo más difícil que adquirir el conocimiento de las cosas que ignoro. Si en el hombre hubiera aquel poder, ciertamente "no dudaría de ninguna cosa, no concebiría más deseos, no me faltaría ninguna perfección". Dicho en una palabra: "yo sería Dios".

Descartes funda ahora su argumento en la temporalidad de la existencia: "Podría ocurrir, si cesara de pensar que al mismo tiempo cesara de ser o existir". El acto de pensar es aquí y ahora y en ese tiempo necesariamente existe. Pero la existencia temporal cesa, como es propio del tiempo. El tiempo es cesación, como lo advirtieran ya Aristóteles en la *Física* y San Agustín en las *Confesiones.*

Pero la existencia humana se conserva más allá del aquí y ahora y en esta medida vence al tiempo. Esta fuerza de conservación en los instantes discontinuos del tiempo que constituyen lo que Descartes llama *tempus vitae* y también *temporis natura*, no es otra que la misma fuerza de creación que hace existir. Que saca de la nada, aquí y ahora a lo menos en el acto del *cogito.* "La conservación y la creación no difieren", dice Descartes.

Ahora bien, ¿qué poder puede reconocer el hombre en sí mismo para existir ahora, en el acto de pensar, y también antes y después, como de hecho le ocurre en su existencia temporal? No hay tal poder en quien reconoce su existencia en el acto de pensarla. Pero ha de haberlo -no habría ninguna razón para decir "que yo haya salido de la nada"- y ha de ser, por la misma razón, de quien sabe de sí y tiene el poder

de darse la existencia. Un tal poder involucra toda perfección, porque ninguna es mayor a la de existir por sí mismo. Este ser es Dios. El primer argumento que Descartes propone en la *Meditación III*, a partir de la idea de perfección, es de clara raíz platónica y retoma el sentido aristotélico de la *enérgeia* como proceso perfecto. La segunda versión que arranca más bien de la contingencia es un argumento existencial de estilo agustiniano. En el primero, la realidad de la perfección es reclamada por la finitud del hombre precisamente para constituirse. En el segundo, la existencia misma descubre la fuerza creadora que la origina y que hay en ella.

LA VERDAD

La verdad no es otra cosa que el valor del conocimiento, de la acción propia de la inteligencia. Descartes ha mostrado el sentido ontológico de la acción de la inteligencia expresada en el juicio del *cogito*, que afirma la existencia. En el pensamiento, pues, está la verdad en la medida en que el pensamiento pasa por el ser. La modalidad específica del pensamiento verdadero es el juicio, síntesis de la complejidad del pensamiento que involucra toda la diversidad de vivencias a partir de las ideas, voliciones y afecciones hasta alcanzar la figura judicativa de la verdad.

Las *Meditaciones Metafísicas* han comenzado poniendo de relieve la alternativa de la verdad: el error, la falsedad. Y señalando cómo esta alternativa teje la historia del espíritu a partir de una primitiva inocencia, en donde la falsedad pareciera no existir, hasta el darse cuenta de la falsedad de opiniones tenidas por verdaderas en las que desde sus primeros años el hombre cree. La crisis que representa esa toma de conciencia pone al saber y a la ciencia en tela de juicio. Y así se originan las *Meditaciones Metafísicas* como *Recherche de la Verité.*

El error como factor del conocimiento es hipotéticamente magnificado en la duda metódica que forja la ficción extrema de un dios omnipotente, creador y engañador del hombre, que ciertamente le despoja de toda posibilidad de conocimiento verdadero. Pero la teoría del *cogito* desecha esta hipótesis. Este es un paso esencial, pues muestra al hombre como capaz de verdad y al mundo como inteligible y cognoscible.

Sin embargo, el error sigue vivo, aunque ya no radicalmente. La inteligencia, por el contrario, establece la verdad, radicalmente en el *cogito*; pero, por lo mismo, debe dar cuenta del error que comprueba a la par. El *cogito* como verdad ontológica es un principio. Un principio desde el cual ha sido posible determinar la naturaleza del hombre y demostrar la existencia de Dios. Pero hace falta proyectar este principio al campo de la ciencia, tanto de las ciencias físicas como de las matemáticas, cuyo saber quedó suspendido en la primera *Meditación*. Esta doble tarea, explicar el sentido del error y la falsedad y asegurar el conocimiento científico, se lleva a cabo en las *Meditaciones IV* y *V*.

Es bien conocida la fórmula cartesiana sobre el criterio de verdad: "me parece que ya puedo establecer por regla general que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas" (*Meditación III*, 2). ¿Qué significa "percepción clara y distinta?; ¿en qué sentido garantiza la verdad? No se la confunda con una evidencia cualquiera, ni siquiera eidética. Descartes es muy explícito en reconocer cómo percepciones que parecían claras, distintas, evidentes, eran, no obstante, falsas, o a lo menos que es posible considerarlas así. Menciona entre éstas "todas las cosas que percibía por intermedio de mis sentidos" y también "que la reunión de dos y tres produce el número cinco". ¿No resulta esto chocante para el sentido común y para la razón? La duda metódica, sin embargo, no se detiene en semejante consideración.

"Claro -dice Descartes- es lo que está presente a un espíritu atento", y "distinto" llama a lo "preciso y diferente" (*Principios* I,45). Los dos criterios se complementan, uno completa al otro. El objeto ha de estar presente, situado en la claridad de la luz, ante un espíritu que, a su vez, se dirige hacia el objeto y le presta atención. Esta mirada del espíritu se perfecciona en la medida que precisa el objeto y le diferencia de los otros, esto es, le distingue. Hay aquí un proceso de esclarecimiento que recorta el aspecto propio de un objeto diferenciándolo de cualquier otro. Esta diferenciación, en el fondo, es el establecimiento de un orden, pues determina cómo se articulan los entes, uno frente al otro, uno respecto del otro.

El criterio de verdad que Descartes propone, por consiguiente, es un orden en el cual el objeto conocido se inscribe y este orden está fundado en el *cogito* como verdad primera alcanzada justamente mediante un proceso diferenciador. Esto significa que un conocimiento es verdadero no porque parezca así, provisoria o convencionalmente, en virtud de algún método, de algunos axiomas o postulados; no porque haya un estado subjetivo de presunta claridad que se nombra "evidencia" y que así lo proclame; sino porque es posible insertarlo en un orden fundamental. Seguramente es verdad que tengo un cuerpo y que dos más tres son cinco, pese a que la duda metódica pueda recusar tales verdades. Hace falta fundarlas. Y ésto hace el *cogito*. En el orden de razones que a partir de ahí se establezca puede alcanzarse la claridad y distinción de la verdad. En la afirmación de Hegel: la verdad está en el todo, o en la moderna idea de "sistema" hay un criterio análogo al sentido que tiene la noción de percepción clara y distinta como criterio de verdad. Subyacen a esta noción el *cogito* y el orden de razones cartesiano que de ahí arranca. El ser verdadero de la percepción clara y distinta supone

un orden y un fundamento que le den sentido. El reproche de Descartes a Galileo es, justamente, no haberlo buscado.
Sin embargo, ¿por qué hay error, por qué se pronuncian juicios falsos? Un paso esencial ha consistido en decir que ésto no necesariamente ha de ocurrir; que, por el contrario, el hombre por su propia naturaleza está en la verdad. El error desvirtúa esta condición de fondo. Y, por lo mismo, la explicación de esta falla apela a esta condición del hombre. Y a la estructura de inteligencia y voluntad que le constituye. Antes que en una lógica o en una epistemología, la cuestión de la verdad y el error tiene una explicación antropológica. El hombre, dice Descartes, es "un medio entre Dios y la nada". Entre un creador omnipotente infinitamente perfecto que hay en el fondo de la verdad -en el *cogito*- y el vacío al que la duda puede conducir. Ambos extremos dan cuenta de la situación cognoscitiva propia del hombre. En la verdad el hombre vuelve su rostro hacia Dios y se descubre a sí mismo en ella. En el error y la falsedad, la nada infiltra el pensamiento. En este sentido el error, dice Descartes, "no es algo real". No es algo que dependa de Dios; depende del hombre, de su finitud, de su imperfección. Sin embargo no es mera imperfección, no es carencia de algo que fuera ajeno a su naturaleza. Por el contrario, es carencia de algo que debiera tener. Lo que en el lenguaje escolástico se llamó "privación" como lo es la ceguera respecto del ojo, aunque no respecto de la piedra. El error y la falsedad, por principio no debieran existir y si existen es por obra del hombre. El hombre existe propiamente en la verdad.
Fundamentalmente el hombre, en efecto, está constituido por dos potencias o facultades, operantes en todo el curso de las *Meditaciones*. Descartes las denomina "facultad de conocer" y "facultad de elegir". Más brevemente: "entendimiento" y "voluntad". El entendimiento

es meramente representativo y finito, se atiene a un conjunto limitado de ideas. La voluntad, en cambio, es infinita. En ella conozco "que yo llevo la imagen y la semejanza de Dios". Pero ésta es una pura imagen y la infinitud de la voluntad es una indefinición. La voluntad es una potencia indefinida: la duda metódica permite experimentarla; su tendencia es al vacío, al escepticismo. En ella no hay sino "indiferencia", dirá Descartes. Puede afirmar o negar, perseguir o huir. Nada la constriñe, ninguna fuerza exterior la determina, pero en el fondo está vacía.

No debe confundirse la voluntad, así concebida en su pura formalidad, con la libertad, que establece diferencia, que elige. Esta acción es fruto de la determinación interior de la potencia indefinida de la voluntad por el entendimiento. El desajuste entre la infinitud vacía de la voluntad y la finitud del entendimiento que sólo opera con su limitada dote de ideas, es la causa del error. La verdad se alcanza en el equilibrio de ambas potencias. El *cogito* es el paradigma de este equilibrio.

El análisis que Descartes hace en la *Meditación IV* podría decirse que establece la dimensión antropológica del *cogito.* La verdad y la libertad, en la misma esencia del hombre.

El error y la falsedad son el desgarramiento interior del hombre, la pérdida de su unidad profunda. La amplitud infinita de la voluntad, amplitud vacía, la "mala infinitud" como dirá Hegel, le vuelca a la nada, a la in-diferencia. La libertad radica en el equilibrio de entendimiento y voluntad. Aristóteles decía también que la elección era el fruto de una inteligencia del deseo o de un deseo inteligente (*Etica Nicomaquea* 1139b.5). El ser del hombre se determina en esa equilibrada estructura que es, a la vez, verdad y libertad.

EL SENTIDO DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

En las cuatro primeras *Meditaciones* hasta aquí analizadas bien pudiera decirse que Descartes renueva el periplo clásico de la metafísica platónica y aristotélica, enriquecida con ideas que provienen del cristianismo, fundamentalmente con la figura concreta de un Dios creador. La quinta *Meditación* abre una nueva perspectiva, la de la ciencia de sentido matemático. Esto lo hace al hilo del argumento ontológico que pareciera no ser más que una prueba tradicional de la existencia de Dios forjada por San Anselmo a la luz del pensamiento agustiniano.

El argumento cartesiano -así llamó Kant, a nuestro entender con acierto, al argumento tradicionalmente denominado ontológico- tiene una triple significación. Es una prueba de la existencia de Dios, pero es a la vez un argumento acerca de la esencia matemática de los cuerpos y acerca de la posibilidad de una ciencia perfecta. El filósofo francés Hamelin, que escribiera a principios del siglo XX un buen libro, *El Sistema de Descartes*, dice que la reunión de esos temas, a primera vista dispares, constituiría *une rencontre inattendue*. Y probablemente lo sea si las cosas se miran desde fuera; si al margen de las *Meditaciones* se pretende vincular la existencia de Dios con la naturaleza matemática de los cuerpos y con la posibilidad de una ciencia. Desde categorías académicas petrificadas la teología sería algo ajeno a la filosofía de la naturaleza o de la epistemología, de tal manera que reunirlas pareciera inesperado. En el orden de razones de Descartes claramente no es así. El Dios que aparece en la *Meditación I* es precisamente el poder que invalida la verdad matemática y niega la posibilidad de una ciencia. No tiene nada de inesperado reunir estas nociones. Era de esperar, por el contrario, que se hiciera, precisamente, para cerrar el ciclo de las *Meditaciones.*

Pudiera, pues, decirse que la metafísica en su significación clásica y en su proyección cristiana concluye en la cuarta de las *Meditaciones* de Descartes y que la quinta y la sexta proyectan ahora la metafísica hacia la ciencia moderna que Descartes ha contribuido a elaborar como uno de sus fundadores.

Como demostración de la existencia de Dios el argumento ontológico viene desde los teólogos medievales como San Anselmo y Duns Scoto, hasta los idealistas alemanes como Leibniz y Hegel. Pero a la vez este argumento ha sido objeto de una fuerte crítica protagonizada por Santo Tomás de Aquino en la Edad Media y por Kant en la época moderna. Basta esta referencia para comprender que se está en presencia de una pieza central del pensamiento metafísico. Ahora bien, la posición de Descartes pudiera decirse que no está en ninguno de los extremos. Explícitamente dice compartir la crítica de Santo Tomás a San Anselmo, quien considera la existencia de Dios como algo evidente por sí mismo. Santo Tomás de Aquino lo niega; y Descartes con él. No obstante el argumento de la quinta *Meditación* pareciera repetir a San Anselmo, aunque Kant le llamara argumento cartesiano (pudo ser por ignorancia).

San Anselmo dijo que Dios es algo mayor de lo cual nada puede ser pensado. Si no existiera, se estaría pensando en algo menor; nada menos que en algo carente de existencia, no en Dios. Omitir la existencia de aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado, sería una contradicción. Santo Tomás de Aquino rechazó ese argumento porque su afirmación se establecería en el aire del pensamiento, no en la realidad. No sería más que un discurso lógico. Y Descartes dice estar de acuerdo con Santo Tomás porque en el argumento de San Anselmo habría "una falta manifiesta en la forma". Y explica así esta falta: "Cuando se comprende y se entiende lo que significa el nombre de

Dios, se entiende que significa una cosa que está, en efecto, en el entendimiento; pero lo que es significado por una palabra no parece ser, por eso, verdadero". Kant se demorará en el mismo asunto. El concepto de 100 monedas posibles no es distinto del de cien monedas reales, pero "la posición efectiva del objeto es otra cosa que el concepto". El predicado "existe" nada añade al objeto. Ya se ha visto, "el ser no es un predicado real".

Estamos, así, en el núcleo de la cuestión del *cogito.* La cuestión del *cogito* es, precisamente, la cuestión de la existencia. Y su significado, el valor existencial del pensamiento. Pero no de cualquier pensamiento suelto, sino del que gesta la libertad de la inteligencia, que tiene plena realidad, que efectivamente existe, que no es un mero concepto, una posibilidad mental.

Lo que aquí está en juego, por consiguiente, es el sentido capital de las *Meditaciones Metafísicas*, el significado mismo del *cogito*, de tal manera que, como demostración de la existencia de Dios, bien pudiera considerarse este argumento como un escolio de las primeras cuatro *Meditaciones*, o como una visión, ya no analítica, sino sintética en la que el análisis culmina.

Si el *cogito* descubre la existencia, descubre en ella un valor esencial del cual el hombre participa en términos muy limitados, pero Dios plenamente. En Dios la existencia es su propia esencia. Le pertenece al modo como a la montaña pertenece el valle; o al triángulo, ángulos que suman 180°. "No es que mi pensamiento -dice Descartes- pueda hacer que eso sea así y que imponga a las cosas alguna necesidad, por el contrario, es así porque la necesidad de la cosa misma -a saber, la existencia de Dios- determina mi pensamiento a concebirla de este modo". El subtítulo de la *Meditación V* dice "De la esencia de las cosas materiales; y de nuevo, de Dios, que existe". Claro, "de nuevo"

porque ahora el contexto es nuevo. Recuérdese: la duda puso primero en cuestión la existencia de cuerpos, de cosas materiales, por el carácter engañoso de la percepción sensible y, en seguida, de verdades matemáticas; en definitiva, tanto de ciencias físicas como de ciencias matemáticas. La posibilidad misma del saber quedaría anulada; la duda metódica puede despojar al hombre de todos sus presuntos conocimientos y poner al saber en busca de sus fundamentos. El *cogito* valida la acción veritativa de la inteligencia apoyada en la naturaleza del hombre y en la existencia de Dios.

A partir de ahí, Descartes pregunta: ¿Cómo puedo saber si hay cosas que existen fuera de mí"? Con el pensamiento y sus ideas, podrá responderse; pero ésta no es una réplica obvia al interior de las *Meditaciones*, sino que es una réplica que en ellas alcanza todo su peso, pues en las *Meditaciones* hay una teoría cabal acerca del pensamiento, la inteligencia y las ideas. Sobre esta base Descartes puede legítimamente decir: "es muy evidente que lo que es verdadero es algo". Lo que la inteligencia de verdad piensa, es real; es "alguna cosa y no una pura nada". La *Meditación V* dice categóricamente: "la verdad y el ser son una misma cosa". Es la tesis esencial de las *Meditaciones*.

Pues bien, hay un vasto conjunto de ideas en las cuales cabe reconocer lo que Descartes llama "cierta naturaleza, forma o esencia" que, añade, "no ha sido inventada por mí y que de ninguna manera depende de mi espíritu". Ellas muestran la naturaleza de otras cosas, exteriores a mí, dotadas de una naturaleza verdadera e inmutable. Al triángulo, por ejemplo, pertenecen propiedades que yo no invento, ni puedo desconocer, por ejemplo, que sus ángulos interiores suman 180°. A través de estas esencias y de lo que Descartes llama "infinidad de particularidades" que pueden ser legítimamente pensadas, conozco el universo material y los cuerpos que lo integran.

El pasaje final de la *Meditación V* dice: “reconozco muy claramente que la certidumbre y la verdad de toda ciencia depende únicamente del conocimiento del verdadero Dios, de modo que antes de que le conociera, no podía saber perfectamente ninguna otra cosa. Ahora que le conozco tengo los medios de adquirir una ciencia perfecta tocante a una infinidad de cosas, no solamente de las que están en El, pero también de aquellas que pertenecen a la naturaleza corporal en tanto puede servir de objeto a las demostraciones de los geómetras, las cuales no tienen relación con su existencia”.

No se lea ese pasaje como si Dios diera a conocer las cosas al modo de la iluminación agustiniana, no se piense que sea Dios quien enseña, como el verdadero maestro. Descartes no dice esto. La ciencia no depende de Dios porque sea El quien la proporcione, sino que el conocimiento de Dios permite al hombre saber y “alcanzar la verdad de toda ciencia”, en la medida en que elimina la hipótesis de un Dios engañador que invalida toda pretensión de conocimiento. La prueba de Dios establece la inteligibilidad de lo real descubierta en el *cogito*.

El paso a lo real es la condición de posibilidad del saber. Este es el sentido de la verdad que el *cogito* establece y cuya estructura las *Meditaciones Metafísicas* disciernen. El predicado verdad -ha dicho Quine- “sirve para recordar que, aunque estamos mencionando oraciones, todo lo que importa es la realidad’ (*Filosofía de la Lógica*). Esta es la clave del *cogito*. Dentro del *cogito*, la existencia de Dios elimina la hipótesis de la absoluta irracionalidad de lo real y permite fundar el conocimiento. Fundar el conocimiento, y por ende las ciencias, como plantean las *Meditaciones* en sus líneas iniciales, en el descubrimiento de la realidad a partir de la experiencia del ser, que es lo propio de la inteligencia.

CAPÍTULO II

Tiempo y Metafísica

METAFÍSICA Y OLVIDO DEL SER

En su libro sobre la metafísica, que Heidegger escribió en la forma de exégesis de la *Crítica de la Razón Pura* y que, por eso, tituló justamente *Kant y el Problema de la Metafísica*, hay una frase que me parece trascendental para toda la filosofía de Heidegger. No se olvide que ese libro fue elaborado a parejas con la obra fundamental de esta filosofía, que es *Ser y Tiempo*. Heidegger dijo allí: "La esencia del tiempo fue expuesta de manera decisiva para la historia posterior de la metafísica por Aristóteles" (44).

Hay en ese pasaje un juicio acerca de la metafísica en su globalidad histórica. Lo que Heidegger afirma es que la metafísica estaría condicionada, o que su desarrollo ulterior radicaría, en la exposición que Aristóteles hizo del tiempo. La esencia del tiempo, como fuera propuesta por Aristóteles, determinaría a la metafísica en su historia. La misma idea late en la afirmación que muchos años después hiciera Heidegger en su escrito *Qué es y como se determina la Physis*, en donde afirma que la *Física* de Aristóteles -el libro donde Aristóteles elabora una teoría del tiempo- es el libro fundamental de la filosofía de Occidente. Ya se puede advertir por qué Heidegger enmarcó su pensamiento en estas coordenadas: *Ser y Tiempo*. La metafísica como una ciencia del ser y el tiempo como su fuente originaria.

No parece necesario abundar en el significado que la metafísica tuvo en el pensamiento de Heidegger, del cual es tópico esencial y decisivo. Esto se sabe bien. Los lectores de Heidegger seguramente recuerdan las palabras iniciales de *Ser y Tiempo* acerca de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta pregunta, que tuvo en vilo el meditar de Platón y Aristóteles y que se conserva hasta la *Lógica* de Hegel -no otra cosa es la metafísica - "está hoy, dice Heidegger, caída en olvido" (1). Hasta el final de sus días, una y otra vez, con

genial insistencia, Heidegger volvió sobre el asunto desde ángulos diversos. La cuestión fue pensada a través de una exégesis de la *Crítica de la Razón Pura*, en una audaz exploración de los orígenes del pensamiento griego, en las entrelíneas de lo que dijeran Anaximandro, Parménides y Heráclito, o de lo que entonaran los coros de la tragedia; en una crítica del pensamiento de Descartes, de la modernidad y de la técnica; en un lúcido diálogo con Nietzsche que concitó en torno a éste el abundante interés de las últimas décadas; en una meditación del pensamiento de Hegel y Schelling; en una profunda comunión con la poesía de Hölderlin.

Heidegger renovó para nuestro tiempo la cuestión de la metafísica, vale decir, de la disciplina esencial de la filosofía, por lo menos desde Aristóteles hasta Hegel, con todo lo que Aristóteles supone y todo lo que Hegel proyecta.

Pero cualquier lector de Heidegger recordará también que la cuestión de la metafísica quedó abierta en la filosofía de Heidegger. Inclusive que esta filosofía se identifica con la cuestión misma, y como tal cuestión. Que probablemente se constituya, en definitiva, como una gran teoría del preguntar fundamental que hay en ella, de esa "piedad" del pensamiento (*La cuestión de la técnica*) que hay en el preguntar.

Cuando Heidegger dijo que la exposición aristotélica del tiempo es decisiva para la metafísica, añadió que esa exposición no ofrece ninguna respuesta (la palabra "ninguna" está subrayada en el original) para la cuestión clave de la metafísica misma. Situación extraña, desconcertante, casi paradojal, que Heidegger denuncia. Lo que condicionaría el surgimiento de la metafísica, a la vez la deja invalidada, carente de recursos para descifrar su propia clave. Al constituirse, la metafísica habría eludido la cuestión clave que hay en ella.

Pero Heidegger dice más. La cuestión clave no fue eludida por una razón circunstancial cualquiera: fue eludida por la metafísica, justamente para poder constituirse. Heidegger, pues, ve la metafísica como elusión. En su constitución advierte una falla, una imposibilidad originaria. Pudiera decirse que habría en su naturaleza un pecado original, pero sería una "feliz culpa", para emplear, con deliberada intención, palabras de Lutero, puesto que es esa elusión, ese olvido, lo que origina la metafísica, pero sellándola con un signo indescifrable para ella misma. "Sobre la historia del ser -dirá Heidegger- reina, en la época de la metafísica, una esencia no pensada del tiempo" (*Retorno al fundamento de la Metafísica*).

¿No se plantea, así, en los términos puramente intelectuales de la filosofía, una acuciante cuestión que seguramente ha representado una profunda crisis del espíritu de Heidegger: el conflicto que Gadamer ha recordado (*Heidegger et l'historie de la philosophie*) que Heidegger vive a comienzos de los años 20 con la teología católica bajo la inspiración de Lutero? Lo que entonces se planteó es la cuestión de la compatibilidad entre la fe cristiana y la filosofía griega; tiempo y ser pudieran figurar como los lemas respectivos y en esa estructura puede quizá descubrirse algo así como el código genético del pensamiento contemporáneo. Entonces, cabe pensar que hay una cuestión teológica de fondo, que está en la razón de ser de la teología católica y que motivaría inicialmente el pensar de Heidegger.

Pues bien, la cuestión clave de la metafísica, eludida y olvidada por ella, es justamente aquella que Heidegger ha situado en el foco de su propio pensamiento. Es lo que ha llamado la pregunta por el sentido del ser. ¿Cuál es el ámbito donde el ser viene a la luz y se manifiesta, acontece en el ente y es comprendido por el hombre? Es la pregunta, ha dicho Heidegger, por la verdad del ser. La metafísica la habría

olvidado. Pero estaría irremisiblemente oculta entre los pliegues de la misma metafísica, dándole su sentido, que ella ignora porque lo olvida. ¡Cuántas grandes ideas laten ostensiblemente en esta tesis esencial de Heidegger! La anámnesis platónica y el juego de olvido y recuerdo que leemos en el *Fedón*, la metafísica como la "ciencia que se busca" en la investigación de Aristóteles; el sentido agustiniano del tiempo como aquello que se sabe pero no se puede decir; la metafísica como una ilusión trascendental en la dialéctica kantiana; el dinamismo negativo de la dialéctica hegeliana que despeja la inicial identidad nada-ser; lo que en la experiencia religiosa de Kierkegaard o en la crítica de la cultura de Nietzsche puede leerse. Estas no son fuentes accidentales del pensamiento de Heidegger; no son influencias que recibe. Es que el pensamiento de Heidegger se edifica al interior de la metafísica; con sus materiales, con sus recursos; pero en una tentativa de ser distinto, de ser otra cosa, de superar la metafísica.

El pensamiento de Heidegger, como es sabido, experimentó un gran giro en la mitad de su carrera, lo que llevó a hablar de Heidegger I y Heidegger II. El mismo, dando acogida a la idea de este corte, acuñó una fórmula aclaradora: sólo por la vía de lo que Heidegger I ha pensado, se tiene acceso a Heidegger II; pero Heidegger I es posible sólo en cuanto está contenido en Heidegger II. La fórmula pudiera parafrasearse para entender la relación de Heidegger con la metafísica: sólo por la vía de la metafísica se tiene acceso al pensamiento de Heidegger; pero la metafísica hoy es posible en cuanto está contenida en el pensamiento de Heidegger.

El olvido del ser en que la metafísica ineludiblemente habría incurrido obliga a la superación - *Überwindung* - de la metafísica. Esta superación no significa dejarla atrás, o eliminarla, en el sentido de un Comte, un Marx o un Nietzsche, en el siglo XIX, ni tampoco en el

que proclama el Círculo de Viena en nuestro siglo. Superar la metafísica es la forma de hacerse cargo de ella misma, de ese "olvido del ser" que hay en su destino, del modo como la metafísica se inserta en lo que Heidegger ha llamado el "destino del ser". Ese "olvido", por consiguiente, es un "destino"; la negatividad que involucra, una condición de posibilidad. Superarla será descubrir su razón esencial: la verdad del ser.

El olvido que hay en la metafísica ha velado el ser, lo ha encubierto, lo ha ocultado. La verdad del ser ha de tomar, pues, la forma de un descubrimiento, un desvelamiento, un desocultamiento. En la misma época en la que Heidegger escribe *Ser y Tiempo* y su libro sobre *Kant y el problema de la metafísica*, elabora la célebre lección inaugural de sus cursos en Friburgo y no en vano la denomina *¿Qué es metafísica?* El tema resuena con insistencia; una misma constelación de ideas reaparece: el ser, el tiempo, la metafísica, son las cuestiones que la constituyen.

En esa lección Heidegger plantea una pregunta clásica que añade una cuarta dimensión de esa temática: una pregunta que se encuentra en Platón (*El Sofista*) y luego en Leibniz (*Sobre la originación radical de las cosas*): "¿por qué hay ente y no más bien nada?" La nada, dirá Heidegger, no es objeto alguno, no es el contracepto del ente, ni tiene su origen en la negación; ella, dice Heidegger, posibilita "la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana". Por consiguiente, "en el ser del ente acontece el anonadar de la nada". En una fórmula suya bien conocida, Heidegger dirá: "la nada es el velo del ser". Tras ella se oculta y se olvida. El imperio de la nada será el nihilismo.

Se produce, así, una plural y significativa convergencia de ideas en el pensamiento de Heidegger, que pudiera esquematizarse casi silogísticamente en el cuadro siguiente:

Metafísica-Ser: ésta es la relación originaria. **Ser-Nada**: Ella está involucrada en la relación originaria con el ser como lo muestra ya *El Sofista* de Platón, y como aparecerá después en el idealismo alemán. **Metafísica-Nada**: De esta relación a la que han venido a parar los dos anteriores a modo de premisas, arranca el pensamiento de Heidegger.

Dicho en otra forma: la relación metafísica-nada, que Heidegger plantea, está mediada por la relación fundamental ser-nada, a partir de la relación histórica metafísica-ser. En tanto la metafísica, en su destino, ha olvidado el ser, la metafísica contiene la nada y le ha dado curso, velando al ser; por lo mismo, ha de ser superada.

Pero esa fórmula tiene un sentido radicalmente distinto al que pudiera tomar en un contexto positivista. En éste se podría decir que la metafísica es nada porque carece de sentido. Ya lo decía Carnap. En el pensamiento de Heidegger, en cambio, la metafísica posee sentido en tanto nada, es decir, como un velo u olvido del ser que abre la posibilidad del desvelamiento, del descubrimiento; en fin, de la verdad del ser.

Y quizá esta precisión permite entender el giro que lleva desde Heidegger I a Heidegger II y reconocer la profunda coherencia de este paso. En Heidegger I, representado eminentemente por *Ser y Tiempo*, la pregunta por el sentido del ser está inserta en una analítica de la existencia humana. En Heidegger II la pregunta se insertará en un "destino del ser" representado en la historicidad de la metafísica. Esta latía en *Ser y Tiempo* como proyecto de una segunda parte de la obra, anunciada en ella y que Heidegger nunca habría escrito. Pero que no la escribiera es una verdad a medias: no hubo otro libro que fuera la segunda parte de *Ser y tiempo*, pero fue la materia de

todos sus trabajos posteriores. *Ser y Tiempo* no quedó inconcluso; quedó abierto, pero justamente como una filosofía de la apertura hacia la verdad del ser.

HEIDEGGER, HEGEL, KANT: OLVIDO Y DIALÉCTICA

¿Ha sido la esencia del tiempo, tal como Aristóteles la expusiera en la *Física*, lo que ha decidido la historia posterior de la metafísica? ¿Tiene la esencia del tiempo, como Aristóteles la concibe en la *Física*, una proyección tan decisiva en la misma *Metafísica* de Aristóteles y en su más auténtica tradición? Tengo serias dudas de que así sea. Me parece que la tesis de Heidegger, a fuer de extenderse demasiado, corre el riesgo de perder su eficacia propia. Esta eficacia seguramente se ejerce respecto de Kant y de la metafísica en la *Crítica de la Razón Pura*. Pienso que Heidegger acierta certeramente en la exégesis de su propia tradición a partir de Kant, pero que yerra en la exégesis de la tradición aristotélica. Y que su error resulta de su voluntad de subsumir la tradición más propia de la metafísica, que va desde Aristóteles hasta Descartes, bajo la línea del idealismo alemán que arranca de Kant. Remontemos los dos hitos esenciales de la tradición de la metafísica en el idealismo alemán que Heidegger asume: ellos son el pensamiento de Hegel y de Kant.

Hegel fue, seguramente, el gran interlocutor de Heidegger. No olvido un gesto suyo cuando le visité en Friburgo. Quiso obsequiarme, al final de mi visita, un ejemplar de *Ser y Tiempo*, y salió de la habitación en busca de él; pero antes de salir se detuvo ante su biblioteca un instante, sacó un libro y lo puso en mis manos con solemnidad: era una edición de la *Lógica* de Hegel; más tarde volvió con *Ser y Tiempo* y lo puso también en mis manos luego

de recoger la *Lógica*. No puedo entenderlo sino como un gesto simbólico, casi inconsciente o, por lo menos, espontáneo.

Hegel ha sido para Heidegger el último gran metafísico de Occidente. Pero lo es en el sentido preciso de que en la dialéctica de Hegel, la metafísica habría hallado su consumación. El momento inicial de la dialéctica de Hegel como aparece en la *Lógica*, es la identidad de ser y nada en un momento de inicial indeterminación, que llegará a consumarse en la forma de un saber absoluto. Esta consumación es la filosofía y, concretamente, la filosofía que es última en el tiempo, la cual contiene los principios de todas y es el resultado de todas las precedentes. En la imagen de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel, el saber absoluto de la filosofía, constituido como resultado de las precedentes y continente de todos sus principios, es un círculo de círculos, un último círculo.

Así se consuma la metafísica. Un pueblo culto sin metafísica, dijo Hegel en el prefacio de la *Ciencia de la Lógica*, ofrecería un espectáculo tan asombroso como el de un templo sin santuario; ironía terrible, porque un templo sin santuario, en rigor, no es un templo; o es un templo desafectado, abandonado, vacío.

Pues bien, en su conferencia sobre *El Principio de la Identidad*, uno de sus últimos trabajos, Heidegger dijo que dondequiera y comoquiera se intente pensar, se piensa en el espacio de juego de la tradición. Es en este espacio donde la superación de la metafísica ha de tener lugar. Y ello sólo puede cumplirse poniendo al descubierto lo que la metafísica olvidó: la pregunta por el sentido del ser. Este descubrimiento ha de quitar el velo del ser, la nada tendida por la metafísica en su historia. Esto es lo que *Ser y Tiempo* llamó "destrucción de la historia de la ontología" (6), que no consiste en "sacudirse la tradición", sino en recuperarla, actualizarla, gestarla por

la consumación de una dialéctica, esto es, de un proceso que a partir de un principio negativo, de una nada, busca la verdad del ser. El gran esquema de Hegel está recogido en el pensamiento de Heidegger.

Otro tanto cabe decir respecto de Kant. En la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la Razón Pura* yace también la metafísica clásica expuesta ahora en lo que serían sus contradicciones a lo largo de una vasta historia de opiniones contrapuestas en incesante guerra. La dialéctica kantiana contiene la metafísica, pero en su ilusoriedad, y lo que pretende es llegar a fundamentarla como ciencia. En la ilusión trascendental la verdad que hay en la metafísica está oculta, olvidada. A través de la analítica que precede a la dialéctica, Kant pretende fundarla en su realidad propia, como una disposición natural de la razón humana, dándole la forma de una ciencia.

En consecuencia, el olvido del ser que hay en la metafísica, según Heidegger, bien puede inscribirse en la ilusión trascendental de la dialéctica kantiana, y la destrucción de la historia de la ontología que Heidegger propuso para pensar el ser, en la dialéctica hegeliana que consuma el saber en un círculo de círculos. La arquitectura fundamental de la filosofía de Heidegger tiene efectivamente el estilo de la tradición metafísica que brota de Kant y culmina en Hegel. Pues bien, la clave de esta tradición intelectual seguramente está en la concepción kantiana del tiempo. Así lo ha entendido Heidegger. Pero esta concepción, a pesar de todas sus diferencias, piensa también Heidegger, sería tributaria de las ideas que Aristóteles moviliza en la *Física* para comprender el tiempo. En *Ser y Tiempo* (82a.) Heidegger ha mostrado con puntillosidad que "el concepto hegeliano del tiempo está sacado incluso directamente de la *Física* de Aristóteles", de manera que -dice

Heidegger- "ya al examen más rudimentario" se revela "como una paráfrasis del tratado aristotélico sobre el tiempo".
Parece claro, en efecto, que una clave, ciertamente decisiva, de la concepción kantiana de la metafísica está en el tiempo, y que la idea del tiempo que en ella opera es de raigambre aristotélica, filiación que es muy explícita en el pensamiento de Hegel. El propio Heidegger no parece haberse desligado de este compromiso. Todo esto le mueve a universalizar la situación y a comprender toda la historia de la metafísica como determinada por la exégesis aristotélica de la *Física*. Pero esto ya no parece tan claro. Se hace necesario, pues, considerar cuál es la concepción aristotélica del tiempo en la física, en qué sentido habría determinado a la metafísica y hasta qué punto esta determinación, si es válida para Kant y lo que nace de él, puede estimarse que lo es para Aristóteles mismo, en donde la metafísica halla su paradigma, o para Descartes, a quien se mira como fundador de la filosofía moderna. En otras palabras, si la concepción aristotélica del tiempo en la *Física* está en la clave del pensamiento de Kant y Hegel, falta saber si esa concepción es la que preside la metafísica de Aristóteles mismo y la que determina la meditación cartesiana. Vale decir, si preside el sentido de la historia de la metafísica, como Heidegger sostiene.

LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN LA FÍSICA DE ARISTÓTELES Y SU DOBLE PROYECCIÓN: AL MOVIMIENTO Y A LA INTELIGENCIA

El olvido del ser que embargaría a la metafísica, según el diagnóstico global de Heidegger, estaría íntimamente ligado a la esencia del tiempo tal como fuera concebida por Aristóteles en la *Física*, obra a la cual, por lo mismo, Heidegger considera como el libro fundamental de la filosofía de Occidente.

La exégesis aristotélica del tiempo privilegia el "ahora"; por consiguiente, el presente. Ello habría llevado a la metafísica occidental -Aristóteles inclusive- a concebir el ser como "presencia", como permanente presencia. Desde el *eidos* platónico, en efecto, hasta las diversas formas de "representación" que son propias de la normatividad subjetiva de la conciencia y que, a juicio de Heidegger, han regido la metafísica, el sentido del ser estaría oculto bajo una constelación de ideas dominadas por la "presencia" que se inscribe en el "presente" y se proyecta como "permanencia". Y lo que en el fondo de ellas cabe leer, es la concepción aristotélica del tiempo.

Esa concepción del tiempo no podría desbaratarla, ni siquiera ponerla en cuestión, una simple maniobra lógica de la inteligencia. El tiempo articula la misma existencia humana. Y, como consecuencia, la comprensión del ser, que le es esencial. Por consiguiente, es necesario emprender una analítica de la existencia humana en un proyecto definido justamente por aquellos extremos comprometidos por la metafísica y envueltos en el velo con el que en ella se ocultan. Estos extremos son el ser y el tiempo. El tiempo determinando la concepción metafísica del ser, cuyo sentido permanece, en ella, "olvidado". Y así surge el proyecto de Heidegger: la cuestión del ser y el tiempo a partir de una analítica de la existencia humana, que fue la tarea cumplida en su obra fundamental, justamente denominada *Ser y Tiempo.*

La concepción aristotélica del tiempo resonará nítidamente a lo largo de la filosofía occidental. Descartes repetirá como un dogma -en los *Principios* (57)- la fórmula aristotélica del tiempo como "número del movimiento"; y en el tratamiento del tiempo que hace Hegel, tanto en la *Lógica* de Jena, como en la *Enciclopedia*, Heidegger verá, como se ha dicho, "una paráfrasis del tratado aristotélico sobre el tiempo". Algo análogo cabe decir de la exposición metafísica y de la

exposición trascendental del concepto de tiempo y de su consecuencia y explicación en los párrafos 4 a 7 de la *Crítica de la Razón Pura*. La tesis de Heidegger lleva, considerada desde estos puntos de vista, todos los visos de hacerse patente.

Sin embargo, hay un punto que el propio Heidegger observó sin darle mayor alcance, quizá porque se escapa de su tesis. Es el hecho de que "Hegel desarrolla ya en la *Lógica* de Jena su concepción del tiempo dentro del marco de la Filosofía natural" (82a.). Esto no es accidental. Ocurre lo mismo con Aristóteles: su concepción del tiempo es parte de la *Física*; y lo mismo con Descartes en el párrafo 57 de los *Principios*, donde el tiempo está referido al movimiento y a los cuerpos. No menos cabe decir de la concepción kantiana en la que el tiempo es forma fundamental o trascendental de la intuición sensible y cuya conexión con el tiempo de Newton no puede olvidarse.

Pero a lo largo de toda la tradición de la metafísica el tiempo no solamente ha sido concebido en una relación con cuerpos físicos sensibles cuyos movimientos mide, sino que, a la vez, ha sido puesto en relación con otro principio. Este otro principio podemos llamarlo la inteligencia, el alma o la razón. Al proyectarse en este plano, el tiempo no necesariamente escapa de la naturaleza, en el sentido aristotélico, toda vez que el alma, para Aristóteles, pertenece a la *physis*, pero determina otro sentido de la naturaleza.

Esta relación entre tiempo y alma, o tiempo e inteligencia o razón, es clara en la *Física* de Aristóteles: por ejemplo 223a.16. Es clara en las *Confesiones* de San Agustín: "En ti, alma mía, mido los tiempos... La afección que en ti producen las cosas que pasan - y que aun cuando hayan pasado permanecen - es lo que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla" (*Confesiones* XI, 27, 36). Es clara en los *Principios* y en las *Meditaciones* de Descartes, dado el rango

fundamental del *cogito* sustancialmente entendido como alma, inteligencia o razón (*Meditación Segunda*). Y es clara, en fin, a través de la *Deducción Trascendental* en la *Crítica de la Razón Pura*: "Toda conciencia pertenece igualmente a una omnicomprensiva apercepción pura, de la misma forma que toda intuición sensible, en cuanto representación, pertenece a una intuición pura interna, es decir, al tiempo" (A 124).

Pero hay una diferencia que me parece esencial entre la concepción de Kant y la tradición metafísica que va desde Aristóteles a Descartes. En Kant la razón está modelada según la estructura del tiempo como forma de la sensibilidad interna de un sujeto. La apercepción pura da cuenta, en última instancia y trascendentalmente, de esta realidad.

En Aristóteles, en cambio, el tratamiento de la idea del tiempo en la *Física* constituye una gran aporética, un verdadero laberinto cuyos ecos resonarán a todo lo largo de la historia de la filosofía. Pero en la *Metafísica* el tiempo pertenece estrictamente a una ontología de la sustancia sensible en la que hay "tiempo" porque hay "materia" y "movimiento", y a una epistemología de la física como ciencia teórica que se hace cargo de esa clase de entes. El tiempo opera, por consiguiente, respecto de uno de los diversos sentidos en los que el ser se dice, pero no determina el sentido del ser.

Otro tanto cabe decir de la metafísica cartesiana. No es el tiempo de la *Física*, como número del movimiento de los cuerpos, que Descartes recoge en sus *Principios* (57), el que constituye la temporalidad del *cogito*. Por el contrario, la relación entre el pensamiento y el ser, efectuada en el acto del *cogito*, crea una temporalidad propia que nada tiene que ver con el movimiento de los cuerpos. Y este tiempo creado, como se pone de manifiesto en la segunda parte del argumento sobre la existencia de Dios que se desarrolla en la tercera

Meditación, es creación divina, es el Dios creador que ahí aparece. Por consiguiente, un sujeto temporalmente determinado por el ahora de un tiempo presente y ante el cual se re-presentan cosas que están presentes, constituye una buena caracterización de las bases de una metafísica de la presencia y la representación. Pero ésta es una caracterización del pensamiento de Kant, no de la tradición de la metafísica que arranca de Aristóteles y a la que Heidegger ve determinada por los mismos rasgos provenientes de la exégesis del tiempo en la *Física*.

La concepción kantiana está plenamente asumida en la fenomenología de Husserl. En ésta, la cuestión del ser es leída como posición de una conciencia constituyente. Cae de su peso que el ser resulta entendido como presencia. Estos fueron los puntos de partida de la meditación de Heidegger: la *Crítica* de Kant, la *Fenomenología* de Husserl. Esta deriva de aquella su comprensión de la conciencia, y en ambas, ciertamente, el tiempo, como fuera concebido en la *Física* de Aristóteles, es decisivo. Pero no parece legítimo aplicar retrospectivamente a toda la metafísica esta interpretación. El tiempo concebido fundamentalmente como "ahora" determina al ente como "presencia" que un sujeto "re-presenta". La filosofía trascendental de Kant y la fenomenología trascendental de Husserl encajan en este esquema. Allí el sentido del ser está olvidado. La historia de la ontología, cuya "destrucción" Heidegger emprendió, queda sesgada por el peso de esta tradición que viene de Kant y contra la cual Heidegger se debate en términos que Unamuno llamaría "agónicos". No parece justo mirar bajo ese prisma a toda la metafísica y ver en ella nada más que un "olvido", en un gesto que pudiera analogarse a la crítica de Nietzsche a toda la cultura judeocristiana, en la que no se ve sino "nihilismo" y que pudiera no ser más que un juicio sobre la teología del pastor protestante que fue su padre.

Pero Heidegger, al comprender la metafísica como "olvido del ser", la entendió como ese "velo" que era para él la "nada". La metafísica como "nada" podría considerarse como una forma del nihilismo nietzscheano. Sin embargo, creo que habría que ir mucho más atrás y remontarse hasta los grandes místicos germanos, un Eckhart, un Boehme, y venir desde ellos a Schelling para encontrar la fuente de la "nada" en la comprensión heideggeriana de la metafísica.
Así, pues, Heidegger lleva a cabo una espléndida "destrucción" de la tradición germánica que va de los místicos a los idealistas, y su filosofía es el último de estos círculos, en la imagen de Hegel. La última filosofía contiene a las otras, contiene los principios de las precedentes, los renueva y actualiza. Esta filosofía alemana es la contrapartida de la tradición clásica de la metafísica desde Platón y Aristóteles hasta Descartes. Con ella se enfrenta aunque de ella vive.

METAFÍSICA Y NATURALEZA HUMANA. TIEMPO Y ESPÍRITU SON LO MISMO

El tiempo articula la existencia humana, y la existencia humana (*Dasein*) es comprensión del ser. Así pudiera ponerse en una fórmula bien escueta la tesis básica de la analítica que se desarrolla en *Ser y Tiempo*. Pero si el tiempo ha sido concebido en el pensamiento occidental desde Aristóteles hasta Hegel (y ciertamente hasta Bergson y Husserl) en los términos que fueron expuestos por Aristóteles en la *Física*, la comprensión del ser implicada en la existencia humana -que ha sido el proyecto que la metafísica hizo suyo- está sellada por esa interpretación aristotélica del tiempo. El sentido del ser -justamente por esa razón- yace en el olvido. Se hace necesario, pues, lo que Heidegger ha llamado una "destrucción de la historia de la ontología", para descubrir la cuestión y replantear la pregunta por el sentido del ser.

En esta tesis algo esencial queda implícito. Es quizá el más penetrante acierto de la interpretación que hace Heidegger de la *Crítica de la Razón pura*; y aquel con el cual, quizá, su propio pensamiento queda definitivamente comprometido. Es la relación entre la metafísica y la naturaleza humana. Está propuesta por Kant, pero Heidegger le da especial relieve en una exégeis atrevida, pero fiel a intenciones explícitas del texto.

Kant considera a la metafísica una "disposición natural de la razón humana" (B 22). Llamará a la *Crítica* "un estudio de nuestra naturaleza interior" (B 731). Esta es la línea que Heidegger va a seguir. "La siguiente investigación - dice, en efecto, al iniciar su libro sobre *Kant y el Problema de la Metafísica* - se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la Razón Pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica". Para llevar a cabo esta empresa enfocará el problema de la metafísica "como problema de una ontología fundamental". Llamará "ontología fundamental" a una "analítica ontológica de la esencia finita del hombre" y dirá que esta ontología así concebida debe preparar el fundamento de una metafísica, justamente, "conforme a la naturaleza del hombre".

Así está concebida la existencia humana; lo que Heidegger llamará *Dasein*. Su inherente y esencial comprensión del ser es el ejercicio de la "disposición natural" metafísica que hay en el hombre. El hombre hace metafísica no como hace, produce o fabrica otras cosas, una ciencia o un artefacto cualquiera, sino como la obra de su mismo ser, o como su ser mismo. ¿De qué manera es esto posible? preguntó Kant. Y Heidegger interpretó la respuesta kantiana en términos de tiempo. Por cierto que no le falta razón a su exégesis.

El párrafo 34 del libro ya mencionado se titula: "El tiempo como afección pura de sí mismo y el carácter temporal del sí mismo".

"Sí mismo" es lo que también cabe llamar: conciencia, yo, espíritu, razón, apercepción pura, dentro de la tradición que va de Descartes a Kant. En esa apretada fórmula está dicha la interpretación que hace Heidegger, privilegiando con notable agudeza algunos textos de la *Crítica*.

Sigamos su interpretaciones en las explicaciones de dicho parágrafo. "Al elaborar los supuestos decisivos de la problemática interna de la *Crítica de la Razón Pura*, se dio a la finitud del conocimiento el lugar central". Ya aparece una idea básica: el conocimiento es finito. "La finitud del conocimiento reposa en la finitud de la intuición, es decir, en la receptividad. El conocimiento puro, es decir, el conocimiento del objeto en general, el concepto puro, se basa, por lo tanto, en una intuición receptiva". La receptividad es el carácter propio de la intuición kantiana, la cual es siempre sensible. En ella se basa el conocimiento, de ahí su finitud. "Pero receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo". El tiempo es la forma pura de la intuición, de la pura receptividad. Receptividad es capacidad de recibir, de ser afectado, pero aquí estamos ante una afección que no se recibe, que no proviene de la experiencia, sino de un "afectarse a sí mismo", que sería el carácter del tiempo en tanto forma pura de la sensibilidad receptiva. "En la receptividad pura, la afección interna debe proceder del sí mismo puro, es decir, debe formarse en la esencia del "ser mismo" como tal, y constituirlo, en consecuencia. La afección pura de sí mismo proporciona la estructura originaria trascendental del sí mismo finito como tal. De ninguna manera existe un espíritu que, entre otras cosas, refiera algo a sí mismo y se ponga a sí mismo, sino que este tender de sí hacia sí mismo y este regresar a sí constituyen el carácter espiritual del espíritu como un sí mismo finito".

En este importante texto el tiempo aparece ligado a la "esencia del sí mismo como tal". El tiempo "constituye" el ser sí mismo. El tiempo proporciona "la estructura originaria trascendental del sí mismo finito como tal". Y de ahí una conclusión decisiva: no hay un sujeto espiritual, un espíritu. La reflexión propia del espíritu -el tender desde sí y el regresar a sí- no sería otra cosa que la estructura finita del tiempo.

"Con ello -dirá, entonces, Heidegger- se hace repentinamente patente que el tiempo, como afección pura de sí mismo, no se presenta "junto" a la apercepción pura "en el espíritu", sino que, como fundamento de la posibilidad del ser sí mismo, se encuentra ya en la apercepción pura y hace del espíritu lo que éste es". Y la idea se repetirá una vez más: "El sí mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal. Ahora bien, si el yo, la razón pura, es esencialmente temporal, la determinación decisiva que Kant da de la apercepción trascendental se hará comprensible precisamente a partir de este carácter temporal". Heidegger lo dirá, en fin, bien rotundamente: "El tiempo y el "yo pienso" no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo".

Cualquier lector de la *Crítica* sabe que el tiempo es la base de la *Estética.* Y sabe que la apercepción pura - yo pienso - es la clave de la *Lógica* en ese capítulo que Kant tituló *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, del cual dijo "no conozco investigaciones más importantes... para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento" (A XVI). Pero si "tiempo" y "yo pienso" son lo mismo, hay que concluir, primero, que la fundamentación de la metafísica que la *Crítica de la Razón Pura* se propuso, descansa en el tiempo, porque, segundo, el entendimiento -el espíritu, la razón, la existencia humana- es el tiempo. Así leyó Heidegger la *Crítica.* Pero ese tiempo

que constituye al entendimiento, la existencia humana y, por ende a la metafísica, es el tiempo que Aristóteles concibió en la *Física*. En consecuencia, la cuestión del ser debe revisarse a partir de *Tiempo y Ser*, como Heidegger se proponía denominar la segunda parte de su obra fundamental.

Pero este compromiso con la interpretación aristotélica del tiempo en la *Física* no solamente grava a la *Crítica de la Razón Pura*. Gravaría, según Heidegger, a toda la metafísica. "Este análisis del tiempo ha sido orientado por una comprensión del ser que -ignorándose a sí misma en su propio hacer- entiende el ser como una presencia permanente y determina, por consiguiente, al ser del tiempo desde el ahora, es decir, a partir de aquel carácter del tiempo que está constantemente presente" (44).

Todo esto quedará muy claro en *Ser y Tiempo* -en el célebre parágrafo 6 sobre la *Destrucción de la Historia de la Ontología*-, y de aquí en adelante será una constante del pensamiento de Heidegger que aparece en los tópicos sobre superación de la metafísica, en la crítica de la modernidad, de Descartes, de la lógica, de la ciencia, del pensar representativo.

"El tratado aristotélico sobre el tiempo -dirá este parágrafo- es la primera exégesis detallada de este fenómeno que se nos ha transmitido. Ha determinado esencialmente toda concepción posterior del tiempo, incluida la de Bergson. Del análisis del concepto aristotélico del tiempo resulta al par claro retrospectivamente que la concepción kantiana del tiempo se mueve dentro de las estructuras puestas de manifiesto por Aristóteles, lo que quiere decir que la orientación ontológica fundamental de Kant sigue siendo la griega".

Y en otro lugar del mismo texto leemos: "Se hace patente que la interpretación antigua del ser de los entes se orienta por el "mundo"

o la "naturaleza", en el sentido más amplio, y que, en efecto, saca del "tiempo" la comprensión del ser. La prueba extrínseca de ello -pero sólo esto- es la determinación del sentido del ser como *parousía* o *ousía*, que significa ontológico-temporariamente "presencia". El ente se concibe, en cuanto a su ser, como presencia, es decir, se lo comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el "presente".

La metafísica occidental es una metafísica de la presencia y del pensar re-presentativo. En ella cuaja el tiempo concebido como "ahora", como un presente que permanece, de acuerdo con la interpretación que hiciera Aristóteles en la *Física*, que ha determinado la historia posterior de la metafísica.

Esta rotunda tesis de Heidegger marca decisivamente la filosofía europea de las últimas décadas, particularmente en Francia y connota el interés por Nietzsche, la idea de postmodernidad y muchos aspectos de la filosofía del lenguaje y de las antropologías contemporáneas. Como interpretación de la *Crítica* de Kant resulta extraordinariamente seductora. Pero el pensamiento de Heidegger parece haber quedado prendido en esa red y atrapado contra su voluntad entre sus hilos. La *Crítica de la Razón Pura* y el eco de ella en la fenomenología de Husserl, sella su pensamiento. A través de ella Heidegger adquiere los hábitos elementales del idealismo alemán, su tradición propia. Sin embargo, experimenta la seducción de los griegos, que hubo también en Hegel y en Nietzsche, y la lectura juvenil de Brentano le abre las perspectivas de la *Metafísica* de Aristóteles, que cultivara en profundidad con los escolásticos.

Heidegger ha llevado a cabo una profunda y original interpretación de la *Crítica de la Razón Pura* que modela su propia filosofía. En ella ha querido subsumir la metafísica y toda la tradición del pensamiento occidental bajo el signo de una vaga analogía entre tiempo, concebido como presente, y sustancia, concebida como presencia.

LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN LA FÍSICA Y DE LA SUSTANCIA EN EL LIBRO VII DE LA METAFÍSICA SON DOS APORÉTICAS SUPERADAS EN LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL SER

El tratado sobre el tiempo de la *Física* (IV, 10-24;217b.30-224a.16) es uno de los textos geniales de Aristóteles y seguramente la más penetrante e influyente fenomenología del tiempo jamás escrita, como el propio Heidegger lo ha dejado de manifiesto en sus estudios comparativos con Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, con los filósofos para quienes la noción ha tenido especial rango.

El tratado aristotélico es, en realidad, una gran aporética. Está encabezada por la cuestión radical que todavía hoy vuelve a la mente de los filósofos: si el tiempo realmente existe. En efecto, sus partes no existen: el pasado, ya no; el futuro, todavía no. Aristóteles argumenta en el sentido de que el presente no es parte del tiempo.

Las aporías se multiplican en los brillantes análisis de la *Física*. ¿Hay en el tiempo identidad o diferencia: es el mismo siempre o es diferente cada vez?, ¿es continuo o es discreto?; ¿es un eslabón o es un límite?; ¿es creador o es destructor?

Cada una de las líneas por las que se desarrolla el análisis aristotélico del tiempo resonará en algún lugar de la historia de la ciencia y de la filosofía, y algunas reiteradamente. Heidegger ha mostrado cuidadosamente la dependencia de Kant y de Hegel, cuyos pasos en el campo del tiempo están rigurosamente predeterminados en el análisis de Aristóteles. Owen dice que los argumentos aristotélicos son una fuente clásica para filósofos e historiadores de la ciencia y que "a través de Agustín continúan ejercitando a filósofos posteriores, como Wittgenstein"; sus problemas, añade, "son con frecuencia los nuestros" (*Aristotle on Time*).

Dentro de esta aporética hay algunos tópicos capitales. Uno de ellos, quizá el más decisivo, es la relación entre el tiempo y el movimiento. Goldschmidt (*Temps physique et Temps tragique chez Aristote*) ha dicho que "el más antiguo relato doxográfico acerca del tiempo" -al que califica de "texto memorable"- es el que aparece en 218a-b, cuya sustancial síntesis se reduce a tres tajantes fórmulas: el tiempo es "el movimiento del todo", sería la interpretación platónica; o es "la esfera en sí misma", interpretación pitagórica; o es "movimiento", y por aquí se desarrolla la interpretación del mismo Aristóteles.

Pero también la relación tiempo-movimiento tiene sus vaivenes aporéticos. El tiempo no es movimiento; sin embargo, tampoco existe sin el movimiento. La salida la hallará Aristóteles en la noción de "medida"; específicamente de "número". Ella conduce a la definición que Aristóteles propondrá: el tiempo "es el número del movimiento según un antes y un después" (219b.). Tampoco ésta queda libre de cuestiones. Así Aristóteles notará que el tiempo mide al movimiento, tanto como el movimiento mide al tiempo (223b.15); observará que "antes" y "después" parecieran apuntar a una relación espacial, y así sucesivamente.

Pero esta ancha superficie horizontal de la bullente aporética del tiempo que hay en la *Física* pareciera dar paso a una dirección vertical en donde la relación ya no es tiempo-movimiento, sino tiempo-alma, tiempo-inteligencia (*psyché*, *nous*). El tiempo mide el movimiento, pero a su vez el tiempo es medido por el alma y específicamente por la inteligencia.

Aristóteles no va más allá: la suya es una vasta fenomenología, una aporética. Muchas cosas, sino todas, quedan pendientes; se muestran en sus primeros planos, en sus oposiciones, en sus afinidades; abren perspectivas, cancelan otras. La implacable mirada de Aristóteles

deja las cosas en su temblor inicial. Nada como una dogmática, como una decisión firme y final a la que hubiera que atenerse, pero sí unos vibrantes análisis fecundos en posibilidades, es lo que el tratado aristotélico del tiempo ha dejado. Ciertamente el "ahora" tiene relieve, pero dentro de esta relatividad.

También la *ousía*, la sustancia, la otra noción capital que habría que analizar para juzgar la tesis de Heidegger, es una noción que requiere muy cuidadosa ponderación antes de decretarle un significado y de reducirla a "presencia" en virtud de una pre-determinación temporal por un "ahora" del tiempo. Indudablemente la sustancia es un nudo central del pensamiento aristotélico: lo atraviesa en todos sus estratos cronológicos y temáticos. De más está decir, por otra parte, el rango que la noción tiene en la metafísica a todo lo largo de su historia, en la que ciertamente es capital.

Es en la lógica de Aristóteles donde la sustancia aparece como la primera y fundamental categoría, y en este texto ciertamente hay base para caracterizar la sustancia como presencia. Sustancia denomina lo que es individual -este hombre concreto, por ejemplo-, justamente lo que no se presenta en otro, sino por sí mismo. Hacerse presente individualmente es el rasgo que caracteriza la sustancia en este texto. Pero no se olvide que éste no pasa de ser uno de los primeros escritos de Aristóteles, de alcance instrumental -*Organon*- y en que se habla de las palabras como modos de decir. La categoría de sustancia funciona aquí en el contexto de la gramática, como sustantivo, y de una lógica de términos, como sujeto.

En la *Metafísica* Aristóteles dirá que los varios sentidos del ser se dicen en orden a la sustancia, de manera que la metafísica -filosofía primera- será una ciencia de la sustancia (*Met.* IV, 1). Pero distinguirá tres tipos de sustancia, y sólo una de ellas, que es objeto de la *Física*, está

caracterizada por el movimiento y la materia y, en consecuencia, por el tiempo; pero los entes de los que conocen las otras ciencias teóricas, las matemáticas y la metafísica -filosofía primera, ahora concebida como teología- son inmóviles, están separados de la materia y son intemporales (*Met.* VI, 1).

La cuestión del ser -¿Qué es el ente?-, dirá Aristóteles en un célebre texto del libro VII de la *Metafísica*, equivale a ¿qué es la sustancia? Pero nótese bien: esta pregunta, dice allí Aristóteles (1028b.), es algo que "antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda". Después de considerar distintas respuestas históricamente ofrecidas a la cuestión y dadas en el plano de establecer cuáles son sustancias -unos dirán que los cuerpos, o los límites del cuerpo, o sustancias eternas como las Ideas de Platón, etc.- Aristóteles concluirá que es previo poner en claro qué es sustancia (1028b.32). Y, en definitiva, todo este libro VII será, una vez más, una gran aporética de la sustancia, como lo son del tiempo los capítulos referidos del libro IV de la *Física*. ¿Cuál es el constitutivo de la sustancia, qué determina la sustancialidad: la forma, el sustrato, la composición, lo concreto, lo universal? En el capítulo final de este libro, Aristóteles declara el asunto no resuelto, y la necesidad de arrancar de otro principio para abordarlo (1041 a. 6). ¿Qué otra cosa que un gran texto aporético puede considerarse en este libro en donde Aristóteles no ha dado por sentado cuál es el sentido de la sustancia, sino que la ha puesto en cuestión sin alcanzar una respuesta?

En definitiva, Aristóteles investigará la cuestión de la sustancia no considerándola como una acabada presencia formalmente determinada, no tanto como un ser ahora, sino como un llegar a ser, como un proceso de configuración, como una tensa relación entre materia y forma, como un proceso, como un estar en movimiento.

Y la aclaración final de la concepción aristotélica de la sustancia y, por ende, del sentido fundamental del ser, estará dada por la noción clave de la metafísica aristotélica -*enérgeia*- caracterizada justamente porque en ella no hay la imperfección propia del movimiento y del tiempo, sino la perfección que caracteriza a la inteligencia. El tiempo mide el movimiento, pero la inteligencia mide el tiempo desde fuera de él y borrando sus rasgos. ¿Por qué mantener una vaga analogía entre tiempo y sustancia, como presente y presencia, que a lo sumo podría apoyarse débilmente en textos que son revisados y cuestionados en la *Metafísica* de Aristóteles justamente por desmentir lo que en ellos pudiera haber de privilegio de un "ahora" temporal que determine en términos de "presencia" el carácter de la *ousía*? En el pensamiento de Aristóteles, por consiguiente, tiempo y sustancia, pensados como "ahora" y "presencia", son momentos de una aporética que la metafísica desata y supera.

Seguramente es válido lo que Heidegger dice de Kant: en la *Crítica de la Razón Pura*, tiempo y "yo pienso" son lo mismo, el entendimiento es eminentemente temporalidad, la experiencia se esclarece bajo su primaria condición de posibilidad dada por la forma del tiempo, concebido éste según la interpretación de Aristóteles en la *Física*. Un polo subjetivo que dice "yo pienso" es el sujeto trascendental del conocimiento. Su estructura no sería otra que el tiempo y, más concretamente, el "ahora" de la experiencia que tiene lugar en el mundo sensible. Si "todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia", como empieza diciendo la *Crítica de la Razón Pura* (B1), a partir de objetos que afectan a los sentidos, la forma pura de éstos -el tiempo- determinará el conocimiento hasta su vértice en el entendimiento. Pero esto no puede decirse de Aristóteles sino en una tentativa de meter la *Metafísica* en el lecho de Procusto de la *Crítica de la Razón*

Pura, retrotrayendo la *Crítica* a los orígenes de la filosofía y haciendo de ella el paradigma de la metafísica. Esto lo puede hacer un heredero de Kant, pero no es una exégesis de la metafísica que arranca de Aristóteles.

EL PENSAR COMO NADA, COMO POSIBILIDAD Y COMO SILENCIO

¿Está Heidegger mismo libre de las asechanzas del "ahora" y de la "presencia"; del tiempo y la sustancia; de los agentes del "olvido del ser" en la metafísica? ¿Ha superado él los límites puestos por la *Crítica de la Razón Pura*?

El *Dasein* convocado a su "autenticidad", la "sustancia" del hombre definida como "existencia", como puede leerse en los parágrafos 25, 43, 63 y otros de *Ser y Tiempo* ¿dejan, acaso, libre el pensamiento de Heidegger de lo que sumió a la metafísica en el olvido del ser? Heidegger mismo ha recordado que el propio Nietzsche no pudo eximir su pensamiento de las categorías de la metafísica y seguramente Heidegger comprendió y aceptó esta ineludible limitación: a ello obedece el método de una "destrucción" capaz de remontar la historia de la metafísica. Entonces ésta podría ir más allá de sí; podrá ser "superada".

Pero esto obliga a explorar otros campos. Y es lo que Heidegger ha hecho. Sumergirse en busca del más escondido de los templos griegos, que Nietzsche decía que era el pensamiento presocrático. O en el secreto de los místicos germánicos, de Eckhart o Silesius, por ejemplo. O en la visión poética del romanticismo alemán, de Hölderlin principalmente.

Entonces, presencia, realidad, representación -las estructuras constituidas en la metafísica- ceden el paso a sus opuestos: a la ausencia, a

la posibilidad, al silencio. La nada es ausencia del ser. "Más alta que la realidad -dijo Heidegger- está la posibilidad" (*Ser y Tiempo*, 7). Hay una fuerza que Heidegger llama "silenciosa" de lo posible (*Carta sobre el Humanismo*), llamada a sustituir a una lógica de la representación, que gobierna la ciencia y la metafísica, por lo que Heidegger ha llamado un "decir" del "pensar".

¿Está Heidegger de este modo arrastrando a la filosofía fuera de su ámbito, hacia una mística -y resurge así la cuestión teológica que primero le motivara- o hacia un poetizar romántico, en actitud arcaizante? Pero hacer una crítica de la metafísica, desde la mística o la poesía, e intentar así una destrucción de la historia de la ontología ¿no es simplemente una transgresión, un paso a otro género? ¿Sería, acaso, lícito juzgar la poesía por la aritmética, o la física por la biología, pretender imponer a una las exigencias y criterios de la otra? ¿No se intenta algo análogo con la metafísica? Pero, como decía Kant, "permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas" (B VIII).

Lo anterior es válido cuando se trata, efectivamente, de una transgresión. Cuando se invade un campo del saber rompiendo sus fronteras; pero no cuando esta trangresión opera en el plano de los fundamentos. Y es aquí donde el auténtico pensar de Heidegger opera. Aquí esas fronteras no existen y el pensamiento nace y se enriquece de fuentes múltiples y diversas. Heidegger no ha sacado de quicio a la metafísica. Repensando la metafísica, la ha disparado originalmente hacia un pensar venidero: "Sólo cuando nos volvemos pensando hacia lo que ha sido pensado, nos hacemos aptos para lo que hay todavía que pensar", concluía en *El Principio de Identidad*, uno de sus últimos textos. Esta fue la esperanza incesante del pensar de Heidegger. Por ahí pasan las posibilidades actuales de la metafísica.

Hay una larga experiencia del espíritu y de la inteligencia que yace oculta. Pero esta posibilidad no debe cerrarse en la arquitectura de la *Crítica de la Razón Pura*, como prototipo de la metafísica y de la epistemología, como lo ha sido para Heidegger y para el pensamiento contemporáneo, sino abrirse a lo que el pensamiento de Heidegger, precisamente, más allá de su compromiso con el idealismo, ha permitido reconocer.

CAPÍTULO III

De la Esencia de la Verdad

DE SER Y TIEMPO A LA ESENCIA DE LA VERDAD

En 1930, es decir, tres años después de la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger dio una breve conferencia que repitió varias veces en diversos lugares y a la que denominó *De la Esencia de la Verdad*. Esta conferencia la publicó diez años más tarde, después de revisarla y corregirla, como él mismo ha dicho.

Creo que resulta fácil imaginar cuál era la atmósfera en la que surge este texto. Recién aparecida la obra fundamental de Heidegger, *Ser y Tiempo*, ciertamente los años que la siguen y que preceden a esta conferencia, deben haber estado colmados con su resonancia, tanto en el espíritu del propio Heidegger, que hasta el fin de sus días no dejó de releer y anotar su propio ejemplar de *Ser y Tiempo*, cuanto en el medio intelectual, que de inmediato comprendió la magnitud de la obra. *Ser y Tiempo* no aparece mencionado explícitamente en el cuerpo de la conferencia, pero sí se menciona dos veces en la breve nota agregada al texto en su publicación.

Yo arriesgo la hipótesis, no demasiado aventurada, que *De la Esencia de la Verdad* debe leerse sobre el trasfondo no sólo de *Ser y Tiempo*, sino más precisamente, del eco que inmediatamente provocó la obra fundamental de Heidegger. Abreviando y simplificando, diría que esta obra fue leída como un texto idealista que permanecía todavía a la sombra de Husserl y de la conciencia trascendental. Porque, si bien en *Ser y Tiempo* Heidegger pregunta por el sentido del ser, esta obra remite más bien la pregunta a un análisis previo de la existencia humana entendida como *Da-Sein*, lo que pareciera llevar el signo del idealismo, la marca de la subjetividad y del regreso hacia la conciencia en el pensar filosófico, que sería lo propio del idealismo. En *De la Esencia de la Verdad*, en cambio, es el ser y su manifestación o su revelación lo que tiene prioridad.

Heidegger vivió intensamente este conflicto intelectual por lo menos hasta la *Carta sobre el Humanismo* de los años 40. Y si bien es cierto que en su espíritu siempre estuvo clara esa prioridad del ser, no es menos cierto que llega a ella arrastrando toda una tradición idealista que viene desde Kant hasta Husserl y que bulle en el llamado primer Heidegger. La mala interpretación que de su pensamiento hiciera el existencialismo francés al dar a la existencia precisamente el sentido de subjetividad, le pone más tarde sobre aviso casi dramáticamente sobre este sesgo de su filosofía y motiva aquella *Carta* en la que Heidegger quiere dejar las cosas en claro. La misma intención está presente, a nuestro juicio, en la Conferencia que ahora consideramos; aunque no polémicamente, como en la *Carta sobre el Humanismo,* sino mediante una decidida profundización de su pensamiento.

En el año 1963 visité a Heidegger en Friburgo. En el curso de la visita me regaló un ejemplar de *Ser y Tiempo*, que conservo con su dedicatoria como un preciado bien. Reflexionó sobre su obra, pero al despedirme, Heidegger creyó necesario hacerme un nuevo obsequio y me regaló *De la Esencia de la Verdad.* Al hacerlo, claramente me dio a entender la importante significación que atribuía a este breve texto para la comprensión de su más profundo pensamiento.

Se trata de un texto cuyos primeros apartados resultan sencillos y transparentes. Muy pronto, sin embargo, se entra en una densa espesura que, no obstante, contiene, a mi entender, probablemente la visión más trascendente del filósofo. Trataré de mostrar la sustancia de este difícil texto en el cual Heidegger piensa los más complejos temas de la metafísica: el ser, la verdad, la esencia, la libertad, la naturaleza del hombre. Lo hace en su estilo: forjando su propio lenguaje con notable concisión, precisión y densidad, desde el fondo de

las mejores tradiciones del pensar filosófico. En este texto Heidegger pone la cuestión de la verdad en el centro de la metafísica y replantea su sentido como verdad del ser.

VERDAD, REALIDAD, ADECUACIÓN

La pregunta por la esencia de la verdad pareciera, a primera vista, carecer de peso propio. La verdad parece reconocerse más bien en formas concretas de singular vigor que acaparan el sentido en que cabe hablar acerca de la verdad. Así ocurre con lo que puede llamarse experiencia de la vida, con la acción humana, con la ciencia, con la creación del artista, o la fe religiosa. Todas estas dimensiones fundamentales de la vida humana conllevan su propia verdad. Verdades de la fe, se dice; verdad científica; verdad de la obra de arte y de la creación; verdades de la praxis, de la acción, de la experiencia vital. Todas ellas pueden ser intensamente vividas y cada una parece ser portadora de una personal evidencia, capaz de agotar por sí misma el sentido que el hombre atribuye a la verdad. Es frente a evidencias con capacidad monopólica de ese calibre que la filosofía plantea la pregunta: qué es la verdad, cuál es la esencia de lo que parece diseminarse por campos tan ricamente diferenciados.

Talvez una primera respuesta, todavía al hilo de esas concretas verdades fundamentales, llevaría a entender la verdad como la realidad misma de una cosa -de un objeto, de una acción, de una conducta- como lo que ella pura y auténticamente es, por oposición a lo que resulta falso, a lo aparente, a lo inauténtico. Una moneda falsa no es una verdadera moneda, no es una moneda real; el cobre dorado no es oro puro, auténtico, no es oro de verdad. La obra de arte falsificada, inauténtica, no es de verdad obra del artista a quien se le atribuye; no es verdadera, no es realmente lo que parece. El gesto

hipócrita es falso, no es real, no es lo que simula. La verdad acerca de un suceso es lo que realmente ocurrió. Verdad, en este sentido, parece consistir en ser real.

La verdad que hace a una cosa real, auténtica, viene a ser, pues, cierta concordancia entre la cosa y algo que la mide y la determina. Una concordancia o conformidad -*Stimmt*, es la palabra que usa Heidegger- que cada cosa guarda con lo que la hace ser tal cosa y no otra, dándole su propia realidad, haciéndola ser de verdad. Pero es también a la luz de esa consistencia que una cosa queda expuesta a ser falseada, privada de autenticidad.

Esta relación de concordancia aparece en el lenguaje, y muy eminentemente en el enunciar algo acerca de algo. Es el juicio. Y el juicio verdadero consiste precisamente en la concordancia entre la significación de lo que se dice y la cosa dicha. La verdad tendría lugar eminentemente en el juicio.

Esto ya lo observó Platón en el *Sofista,* se lee a lo menos en dos conocidos lugares de la *Metafísica* de Aristóteles y encabeza la investigación semántica acerca de la verdad que hiciera Tarski en nuestros días, al hilo de los desarrollos contemporáneos de la lógica matemática. La nieve es blanca -dicho entre comillas- es verdad si y sólo si la nieve es blanca, comenzaba diciendo Tarski; en el primer miembro de la frase se trata de la significación del juicio y en el segundo de la nieve tal como se la encuentra en la Cordillera. El problema está en la concordancia entre una y otra. Este es el problema de la semántica.

Heidegger dice que fue el problema que los medievales llamaron de la *adequatio* entre *intellectus* y *rei*, la cual puede ponerse tanto como adecuación del intelecto a la cosa -*intellectus ad rem*- o bien de la cosa al intelecto -*rei ad intellectum.* Adecuación que, según Heidegger, ha sido interpretada, a partir de los medievales, de tres distintas maneras.

La primera proviene de la teología cristiana y está ligada a la idea de creación: las cosas serían creaturas referidas a un Dios creador, por ende a un *intellectus Dei*; entre tales cosas cabe contar al intelecto humano y a sus objetos, cuya concordancia derivaría de aquella relación original. Intelecto humano y cosas están adecuados a partir de la creación original, de una originaria y universal relación de las cosas a un intelecto divino que las ha creado.

Más tarde desaparece la idea de un creador divino, pero queda la de un orden de las cosas que explicaría la intelegibilidad como concordancia natural inmanente a ese orden. Desaparecido el relojero, el reloj sigue funcionando por la concordancia propia de sus piezas; y ya puede olvidarse quien las fabricó y las ajustó.

La tercera interpretación proviene de Kant y de la revolución copernicana proclamada en la *Crítica de la Razón Pura*, que da cuenta de la naturaleza de las cosas por remisión a la estructura trascendental de un intelecto. Esto tiene lugar a partir de una concepción de la existencia humana como subjetividad. Es una tesis capital de la *Crítica de la Razón Pura* que los objetos concuerdan con el conocimiento, porque es quien los configura.

En una gran visión de síntesis Heidegger mira esta tradición como presidida por lo que ya los griegos concibieron como *homóiosis* entre *logos* y *pragma*.

DE LA LÓGICA AL COMPORTAMIENTO HUMANO

Heidegger entra, entonces, al análisis de esta estructura de la verdad y su análisis, en primera aproximación, es como una fenomenología de la concordancia, de la adecuación o conformidad que se establece como la clave de la verdad. Tanto de la verdad como realidad

propia de una cosa -*Warhsein*- como de la verdad en su sentido más propio, es decir, como el ajuste del juicio y su referente -*Warheit.*
¿Cómo puede producirse una adecuación y concordancia entre cosas que inclusive pueden ser por completo diferentes, como es el caso del juicio respecto de la cosa que es juzgada? Si se enuncia el juicio "la moneda es redonda", el juicio mismo, obviamente, no es redondo, no es de metal, ni es un medio de cambio, como lo es la moneda de cien pesos. ¿En qué radica, cómo se establece, la verdad del juicio acerca de la moneda, la concordancia entre dos entidades tan disímiles como son un juicio y una moneda?

Heidegger dice que en la concordancia así entendida hay varios ingredientes. Fundamentalmente hay una cosa que se hace presente y que al hacerse presente abre un dominio en el que se la reconoce como tal cosa. Este reconocer es lo que Heidegger nombra con el verbo *Vorstellen*, que viene a ser un presenciar. En la verdad, por consiguiente, hay un complejo comportamiento humano. Toda una familia de palabras heideggerianas aparece en este contexto: *Vorstellen*, en el sentido indicado de presenciar; *Verhalten*, en el sentido del comportamiento aludido; *die Offenheit*, en el sentido de revelación o apertura que la cosa realiza al manifestarse como verdadera; *das Offene*, lo así abierto o revelado; y *die Offenbarkeit*, en el sentido de la manifestación o revelación de lo que es la verdad del ente.

A lo menos cinco elementos se conjugan, pues, en esta descripción de la verdad: primero, la cosa que decimos verdadera, el ente; en seguida, su revelación o su hacerse presente; el ámbito así abierto; luego, la acción de presenciarla; y, en fin, el comportamiento global así constituido. La verdad de una cosa se revela por la apertura de un ámbito regido por la cosa, la cual se hace presente, en ese dominio, a una acción de presenciarla. Dicho de otra manera todavía: la verdad

como revelación por la apertura de un ámbito en el que la cosa verdadera se hace presente y es presenciada. Toda la tradición occidental, ha dicho Heidegger, ha entendido la cosa, el ente, *das Seiende*, como lo que está presente, *das Anwesende*. El ser ha sido entendido en la tradición de la filosofía desde Platón, como "presencia". Aquí estaría el fundamento de la concepción común de la verdad.

Esta descripción de Heidegger tiene un alcance inmediato que es una de las intenciones dominantes del pensar de Heidegger: desalojar la noción de verdad del mero ámbito del juicio, en donde parece recluida por una tradición que justamente mira la verdad más bien desde la lógica, como atributo propio del juicio, como algo que tiene su lugar en el lenguaje y en lo que Heidegger llama *Aussage*. La verdad, en el análisis de Heidegger, pasa a ser, más bien, la apertura de un comportamiento. Y la cuestión que entonces se plantea es la del fundamento de la posibilidad intrínseca de tal apertura de un comportamiento. Esta viene a ser la cuestión del fundamento de la libertad.

LA ESENCIA DE LA VERDAD ES LA LIBERTAD

De la descripción así cumplida y que culmina en ese diagnóstico básico acerca de la metafísica que Heidegger formuló -según el cual la metafísica desde Platón concebiría el ente como "presencia"- desde ahí, Heidegger pasa de inmediato a la formulación de su primera tesis capital en este escrito: "la esencia de la verdad es la libertad".

Esta tesis muy fácilmente puede ser mal entendida o sobreentendida. Pareciera que así la verdad quedara entregada al arbitrio humano, como muchas veces se entiende y como ya parece haberlo entendido el sofista Protágoras. La verdad sería relativa, pues dependería de la libertad del hombre que le daría su medida, como pensaba el sofista. La verdad

estaría, así, remitida a la subjetividad del sujeto humano, el cual tendría la libertad como propiedad suya. Y de tal manera estaría ligada la libertad a la naturaleza del hombre que cada cual ya la conocería suficientemente y, por consiguiente, no necesitaría preguntarse qué es la libertad. Heidegger dice que donde queda de manifiesto el origen humano de la verdad es más bien en su cara opuesta, en formas que llama de "no-verdad". La falsedad, la hipocresía, la mentira, el engaño, la ilusión, la apariencia, como modos opuestos al ser de la verdad, como no verdades, deben ciertamente ponerse en la cuenta del hombre. Pero no necesariamente la verdad misma, la cual estaría por encima del hombre y sería algo que lo posee a él mismo, no algo poseído por el hombre y entregado a su medida.

Al desplazar la cuestión de la verdad hacia la libertad y entender la esencia de la verdad como libertad, Heidegger está planteando un problema que atañe a la esencia misma del hombre. En consecuencia, su investigación debe dirigirse hacia el fundamento oculto de la esencia humana que, en *Ser y Tiempo*, Heidegger nombró como un ser "ahí", *Da-Sein*.

De este modo Heidegger, en tan breve espacio, ha dado ya dos saltos -aunque no mortales- conducentes a la determinación de la esencia de la verdad. El primero dice: la esencia de la verdad es la libertad. Y el segundo dice: hay un fundamento oculto de la libertad en la misma esencia del hombre.

DEJAR SER

¿Cuál es, entonces, la esencia de la libertad? La libertad se reconoce esencialmente en ese dejar ser al ente *-Seinlassen von Seienden-* en el que el ente se hace presente, o se revela, en la apertura de un dominio en el cual él mismo se establece como lo que realmente es.

Dejar ser, como principio mismo de la libertad -*Seinlassen*- que en francés he visto traducir *laisser être* y que pareciera corresponder al *laisser-faire* de los economistas; aunque el sentido en el que Heidegger habla sea opuesto.

Dejar-ser no es un desentenderse, no es un abandonar algo a su propia suerte, un desligarse permisivamente. No tiene, en el pensamiento de Heidegger, un sentido negativo, no lleva consigo una modalidad de indiferencia. Todo lo contrario. Es, más bien, un entregarse a algo, un dedicarse, un donarse o consagrarse. ¿A qué? Heidegger dirá: justamente a la revelación del ente, a su apertura, al dominio abierto por el ente que surge, que se hace presente. Vale decir: a la verdad. La libertad es una entrega a la verdad. Cabe decir que la verdad, en esencia, es ser libre. Podría decirse, y no me parece ajeno al pensar de Heidegger: la verdad hace libre.

La verdad fue nombrada por los griegos con la palabra *alétheia*. Heidegger rompe la palabra con un guión que separa la "a" privativa de la raíz que nombra el olvido. La verdad sería un sacar del olvido, del ocultamiento. En este sentido, la verdad sería un descubrimiento -*das Unverborgene*- que lleva a cabo una acción descubridora -*die Entbergung*. Ahora bien, esto supone un distanciamiento del ente en su particularidad cerrada e inmediata, justamente para dejarlo manifestarse en lo que en sí mismo es, en su misma esencia. Este es el espacio de la apertura, de la revelación del ente en su ser. La libertad, dice textualmente Heidegger, es un abandono, una entrega, una dedicación -*Eingelansenheit*, es la palabra- a la acción descubridora, o al descubrimiento -*die Entbergung*- del ente como tal, o en sí mismo. En el amor los amantes se abandonan recíprocamente, se entregan uno al otro. Creo que en un sentido como éste habla Heidegger de la libertad como un "abandono" y también como "donación", según se lo ha traducido al francés.

Pero ese abandono o entrega al ente está posibilitado por un dejar-ser que es propio de la existencia misma del hombre. Heidegger dice por un *Sicheinlassen*, por un dejarse ser a sí mismo. Esto Heidegger lo dice construyendo una palabra en paralelismo con la palabra existencia: en el hombre la existencia es una *ek-sistentia* ; con esta palabra quiere decir justamente que el puesto del hombre, su posición en el mundo, es una ex-posición al des-cubrimiento del ente como tal. Podría decirse que así como el ente se hace presente y se revela en la apertura de un dominio, el hombre se constituye a sí mismo en la apertura de su ek-sistir. La apertura del ente a la verdad es, a la vez, la ek-sistencia del hombre.

TOTALIDAD DEL ENTE

A partir de aquí Heidegger da un paso que me parece muy decisivo, quizá el paso de mayor alcance, que contiene la idea capital de su texto. Este paso lo da de manera sutil, sin llamar demasiado la atención hacia él, sin enfatizar. A partir de las dos tesis propuestas -la esencia de la verdad es la libertad y la esencia del hombre es su libre apertura al descubrimiento del ente- Heidegger entrará a hablar acerca del ser del ente, es decir, abordará la gran cuestión de su filosofía.
El ente se revela -se muestra o manifiesta en sí mismo, tal como es en sí- justamente en la verdad. Pero al decir "en sí mismo", el ente "como tal", en alemán, "*So...wie*", Heidegger introduce otra idea equivalente a las anteriores. El texto habla del ente en total; de una totalidad del ente -*Seienden im Ganzen*-. Recién, dice Heidegger, cuando un pensador ha sido tocado por el descubrimiento del ente en sí mismo, en su totalidad, recién entonces comienza la existencia histórica. Esto habría ocurrido por primera vez cuando la totalidad del ente fue concebida como Naturaleza -*physis.*

La libertad, entendida como *das existente entbergende Da-Sein*, es decir, la libertad como ek-sistencia descubridora, es algo que posee al hombre y no, a la inversa, algo que el hombre pueda considerar como propiedad suya. Pero este poseer al hombre y de algún modo precederlo y regirlo, ocurre de tal modo que genera en la humanidad la relación a una totalidad del ente sobre la cual la existencia histórica se funda. "Solo el hombre ek-sistente es histórico -dice Heidegger-. La naturaleza no tiene historia", frase que recuerda aquella tan repetida que Ortega dijera en *Historia como Sistema*: el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia.

Ahora bien ¿qué significa "totalidad" del ente"? He aquí otra palabra de este texto de Heidegger que fácilmente puede inducir a error. En el sentido corriente la idea de totalidad apunta a un conjunto. La totalidad del ente pudiera pensarse que nombra la suma de los entes; como si en el lenguaje de Russell dijéramos: el amoblado del universo. La idea de totalidad -muy ligada a la idea de sistema- pertenece de lleno a la visión idealista. La verdad, decía Hegel, está en el todo. La filosofía del idealismo buscaba construir una verdad sistemática, omninclusiva. Un todo acabado, pleno, perfecto. Idea que está en la raíz de la filosofía; que claramente se advierte en el pensar de Aristóteles. El totalitarismo político seguramente no es ajeno a esta raíz intelectual profunda del idealismo alemán. Pero así como es engañoso entender la verdad como libertad en el sentido de un liberalismo, también lo sería leer en la totalidad del ente, de que habla Heidegger, la idea de un totalitarismo, como parecen sentirse inclinados algunos de sus exégetas.

¿Qué significa el ente en totalidad, ese *Seienden im Ganzen* de que habla Heidegger y que de ninguna manera quiere confundir con una suma de entes?

OCULTAMIENTO DEL ENTE

La libertad como ese *Seinlassen des Seienden*, como dejar-ser del ente, no es una estructura cerrada, no se cierra sobre sí misma, sino por el contrario, es lo que Heidegger llama una relación re-suelta, abierta, ek-sistente. Sin embargo de hecho ocurre -y quizá necesariamente- que el hombre así referido al ente de manera constante, habitualmente se limita a este o a aquel ente y se atiene a la realidad corriente y dominable que éste le presenta y le impone.

Todo comportamiento del hombre, dice Heidegger, está penetrado por la revelación del ente en totalidad. Permítaseme leer el texto en alemán, por más que yo mismo no conozca suficientemente esta lengua y no pretenda sugerir lo contrario, sino porque son palabras que han ido apareciendo en nuestra exposición y la precisan: *Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen.*

Heideger habla, pues, de un ser en total -*Seienden im Ganzen*-, cuya revelación o apertura -*Offenbarkeit*- impregna la conducta humana -*das Verhalten des Menschen.* Sin embargo, esta totalidad del ente permanece indeterminada. Más aun, resulta inasible e imprevisible; e inclusive se la confunde con lo más corriente y lo menos notable. La totalidad del ente permanece oculta.

Resulta así que ese dejar-ser fundamental, en la medida que deja ser un ente referido a un comportamiento particular, disimula la totalidad del ente. Heidegger dirá que el dejar-ser de la libertad es simultáneamente disimulación, ocultamiento. Que en la misma libertad ek-sistente propia del *Da-Sein* acontece lo que Heidegger llama *Verborgenheit*, es decir, la obnubilación, el ocultamiento del ente en su totalidad. En este sentido el hombre no solamente ek-siste, sino in-siste, dice Heidegger, es decir, se atiene sólo a lo

que de suyo se le manifiesta en la vida corriente; in-siste en ello. Aparentemente se estaría en presencia de una dialéctica de revelación y ocultamiento del ente que conformaría la totalidad del mismo, una nueva manera, podría pensarse, de entender, o de repetir, la tensión entre ser y no ser que uno pudiera leer tanto en Parménides, como en Shakespeare o en Hegel. Este aspecto requiere mayor análisis y precisión de ideas para comprender el pensamiento de Heidegger.

TOTALIDAD Y MISTERIO

La revelación del ser en totalidad -*Die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen*- dirá Heidegger, puede afirmarse de manera más esencial, allí donde el ente es menos conocido y manipulable, donde haya quedado menos entregado a la ciencia y a la capacidad técnica de dominio de las cosas y a su interminable agitación. La nivelación omnisciente que la ciencia y la técnica producen es un achatamiento generalizado del saber. Esta conducta paraliza la revelación del ente, *die Offenbarkeit des Seienden.*

Una vez más, lo que se ha venido diciendo puede inducir a error si las palabras de Heidegger se entienden como un diagnóstico moral, como una crítica de la cultura y de la técnica, como un nuevo testimonio del romanticismo. Sin embargo, así se las entiende con demasiada frecuencia y con grave riesgo de perder de vista el sentido de su pensamiento.

Heidegger, se sospecha, estaría denunciando los vicios de la sociedad industrial y de consumo; estaría criticando el ciego poderío de la técnica, o la ilimitación de la ciencia y apelando a la vida sencilla y serena, a la calidez del hogar y a la majestuosidad de la naturaleza, al libre juego de la poesía y a las honduras afectivas de la mística. Todas estas cosas pueden divisarse en los primeros planos del pensar

de Heidegger, pero creo que no lo constituyen ni le son esenciales. Heidegger ha sido muy claro y muy firme en su postura. Lo que le preocupa es la metafísica y la cuestión que en ella fue planteada: la cuestión del ser. Pues bien, el ser del ente es el ente en su totalidad, de que habla en esta conferencia. Pero esta totalidad no sólo aparece como algo que se abre y se revela, sino como algo que se oculta y disimula, como algo que permanece secreto aunque es el principio de la manifestación, de la apertura y revelación en la que los entes se presentan a sí mismos en su propia esencia. Heidegger habla, en este último sentido, de una no-verdad original y más antigua que toda revelación de tal o cual ente. Más antigua inclusive que el mismo dejar-ser de la libertad.

Hay, pues, una no-verdad original, *Un-Warheit*, y una no-esencia original, *Un-Wesen.* El ser del ente, la totalidad del ente, comprende una no-verdad y no-esencia que, diríase, le son esenciales. Esta totalidad obnubilada del ente Heidegger la nombra con una palabra que puede resultar ambigua: *Geheimnis;* al francés se la ha traducido: "misterio" (Waelhens, Biemel), versión que me resulta insatisfactoria, proclive a la equivocidad de una interpretación de signo teológico o, lo que sería mucho peor, de sentido esotérico.

En efecto, me resultaría muy difícil compatibilizar las ideas de apertura y revelación, o el peso que Heidegger atribuye a una idea como "el ente como tal", en sí mismo; o la idea de esencia, y la fuerza con que habla de la claridad, de lo abierto o de iluminación; compatibilizar, digo, estas ideas centrales del pensamiento de Heidegger con un esoterismo seudo místico o poético. Aunque, claro, no se puede ignorar el interés de Heidegger en místicos medievales o del Renacimiento, como un Boehme o un Silesius, o su interés en la investigación de Schelling acerca de la libertad, que remite justamente

a un abismo, a una oscura profundidad carente de fundamento. Nada, seguramente, es ajeno al pensamiento de Heidegger; ninguno de esos ingredientes deja de estar presente en él; pero creo que si uno se queda en ellos no sigue su propio vuelo.

EL HOMBRE ERRANTE

¿Hacia dónde va, entonces, el pensamiento de Heidegger? Hacia donde él siempre dijo que se dirigía: a una revisión de la metafísica por el replanteamiento de la cuestión del ser.

La condición corriente del hombre -en quien estaría radicada, como se ha dicho, la cuestión de la verdad y de la libertad- Heidegger la caracterizó como in-sistencia. Esta in-sistencia, este quedar pegado al objeto cotidiano, absorto en el ente que aquí y ahora gana la atención del hombre y domina su existencia, es en realidad una aversión y una fuga respecto del ser del ente, de esa totalidad oculta que Heidegger ha llamado *Geheimnis*, "misterio", si se quiere.

Esta pérdida del misterio es lo que Heidegger llama "errar", *Irren*. Y lo que le permite decir que el hombre es un errante. No es que uno caiga en errores; es que se mueve en una errancia que forma parte del *Da-Sein;* por eso yerra. Esta errancia no es otra cosa que el olvido de la misma obnubilación que es propia del ser del ente; en otras palabras, el olvido de la totalidad que determina al ente en sí mismo. El error como simple disconformidad del juicio; y la falsedad del conocimiento que así se expresa, no son sino modalidades asaz superficiales de la errancia fundamental en la cual se mueve la humanidad histórica. La errancia es un componente de la misma apertura del *Da-Sein,* es decir, del ser del hombre.

Esa condición errante, no obstante, hace nacer la posibilidad de no sucumbir al extravío. Permite al hombre propiamente ek-sistir y no

meramente in-sistir. El hombre no sucumbe a la errancia, y propiamente ek-siste, en la medida en que experimenta su ser errante sin desconocer el misterio del *Da-Sein*. Esta es la misión de la filosofía.

SOFÍSTICA Y FILOSOFÍA

En la libertad del hombre para la ek-sistencia, que funda la historia, el pensamiento del ser accede a la palabra y la palabra será, entonces, la que articula la verdad del ente en total. Aquí está el origen de la filosofía. Y con esto entramos en la etapa final de esta exposición en la que Heidegger convoca las nociones capitales de la metafísica que ha venido examinando: verdad, libertad, esencia del hombre, ser del ente, en torno a su foco originario que es la filosofía. La esencia de la verdad determina la naturaleza de la filosofía.

Pero en el mismo instante en el que la filosofía surge, comienza también lo que Heidegger llama "sofística" y se produce la dominación expresa de un *gemainen Verstandes,* que pudiera traducirse "sentido común", pero en una acepción peyorativa. Lo que este sentido común primero ignora es lo que la filosofía significa, es decir, su determinación por la verdad originaria del ente como tal en totalidad, digamos, por la verdad del ser.

El pensar de la filosofía, dice Heidegger, es una "resolución rigurosa" que no desconoce, ni destruye *die Verbergung*, la disimulación u ocultamiento de la verdad, sino más bien la preserva en su propia naturaleza y la conduce a la claridad de la intelección.

Pues bien, en su dejar-ser al ente como tal y en su totalidad, la filosofía desarrolla una pregunta para la cual no hay respuesta fuera de la misma filosofía. La sofística es sorda a esta pregunta y ciega para su respuesta.

Al plantear Heidegger esto que pudiéramos llamar la originalidad de la filosofía, apela a un texto de Kant en *El Fundamento de la Metafísica de las Costumbres.*

La filosofía, dice Kant, está en una situación crítica. Debe encontrar su propia posición, pero no halla asidero ni en el cielo, ni en la tierra. Hace falta, entonces, que la filosofía manifieste su pureza, se haga cargo de sus propias leyes, y deje de estar sometida a otras instancias. Heidegger ve en el pensamiento de Kant lo que llama la última fase de la metafísica occidental. Por lo mismo no podía comprender la filosofía sino desde su propia posición metafísica, que está fundada en la subjetividad. El hacerse cargo la filosofía de sus propias leyes, de que habla Kant, resulta, por consiguiente, algo pensado desde la subjetividad.

Esa "guarda de sus propias leyes", *Selbsthalterin ihrer Gesetze* que Heidegger rescata del pensamiento de Kant, depende de la verdad a la que las leyes de la filosofía se refieren. Y ésto es lo que decide la originalidad de la interrogación filosófica.

LA FILOSOFÍA COMO METAFÍSICA

Heidegger va a concluir su conferencia con la formulación de una tesis final puesta más bien en términos de pregunta: si la cuestión de la esencia de la verdad no es al mismo tiempo y quizá primera y fundamentalmente, la cuestión de la verdad de la esencia.

Nuevamente ésta es una formulación que puede tornarse equívoca, ser impropiamente leída, en la medida en que "esencia" remita a un esencialismo o permanezca en el ámbito en el que Husserl y la fenomenología dejaran esta noción clásica de la filosofía.

Heidegger dice enérgicamente: "bajo el concepto de esencia, la filosofía piensa el ser". Al llevar la posibilidad interna de la conformidad

o concordancia que hay en la estructura del juicio a lo que Heidegger ha llamado la "libertad ek-sistente de un dejar-ser", *die ek-sistente Freiheit des Seinlassens,* y al reconocer en su fundamento la disimulación y la errancia -*der Verbergung und der Irre*- lo que Heidegger ha hecho no ha sido sino indicar que la esencia de la verdad no es una universalidad abstracta. Es, más bien, algo que llama "único" y que advierte como "disimulo de la historia".

Ahí descubre Heidegger el sentido del Ser. De lo que "desde hace tiempo -dice- nos hemos acostumbrado a pensar como "el ente en su totalidad", *das Seienden im Ganzen.*

El descubrimiento del ente como tal es simultáneamente disimulación de la totalidad del ente. En esta simultaneidad de descubrimiento y disimulación se afirma la errancia. Ella pertenece a la esencia de la verdad. Heidegger dice que la libertad como ek-sistencia in-sistente del *Da-Sein,* es la esencia de la verdad en tanto su errancia procede del "misterio", *Geheimnis.*

Dejar ser al ente como tal y en totalidad, esta estructura esencial de la libertad en la que el ser del hombre se reconoce, tiene lugar en lo que Heidegger llama *die Ent-schlossenheit zum Geheimnis,* una aceptación resuelta del misterio. En ese momento la cuestión de la esencia de la verdad ha sido propuesta en su originalidad radical. Y entonces se descubre la implicación de la esencia de la verdad con la verdad de la esencia. Este es el problema que se plantea cuando se pregunta qué es el ente como tal y en totalidad. De ahí deriva el pensar del ser, que desde Platón constituye la filosofía. Lo que más tarde se llamó "metafísica". Con esta idea que apunta a la metafísica y a un pensar del ente en totalidad que es un pensar del ser, concluye Heidegger esta breve y densa exposición acerca de la verdad que se alza sobre la cresta de la ola que levantara *Ser y Tiempo.*

Al publicar su conferencia Heidegger le añadió una Nota. En ella alude a *Ser y Tiempo* y a la cuestión decisiva que en esa obra quedó planteada: la cuestión del sentido del Ser. Esta misma cuestión la nombra ahora en otras dos formas: el alcance -dice- de la apertura o revelación -*der Offenheit*-; o bien: verdad del Ser y no sólo del ente -*der Warheit des Seins und nicht nur des Seienden.*

Heidegger aclara en su Nota que al abordar este asunto en su conferencia, lo hizo sin salirse del camino de la metafísica. No obstante, agrega, los pasos decisivos que en ella se han dado -el paso de la verdad como conformidad a la libertad ek-sistente y de esta a la errancia- constituyen una superación de la metafísica -*Überwindung der Metaphysik.* El saber adquirido en esta experiencia establece que sólo a partir del *Da-Sein* puede el hombre aproximarse a la verdad del Ser. Pero *Da-Sein* significa un abandono de toda antropología, de toda concepción del hombre como subjetividad. Y, así, significa el punto de partida para encaminar el pensamiento a una nueva relación con el Ser.

Creo -como ha sido dicho en el capítulo anterior- que lo que Heidegger logra en esta forma es emanciparse de la tradición de pensamiento idealista que va de Kant a Husserl y en la cual él mismo ha crecido. La superación de la metafísica, de la que habla, es una forma, quizá ambigua, de recuperarla.

Quien haya hecho la experiencia de lo que significa la relación entre la *ousía* y la *enérgeia* en la *Metafísica* de Aristóteles. Quien considere el ámbito real que abre la duda cartesiana entre una libertad poderosa y, a la vez, vacía y un infinito incomprendido pero real y tenga en cuenta que lo que se teje entre esos extremos es la estructura ontológica, la experiencia del ser, que hay en el *cogito.* Quien tenga en cuenta las dos Críticas de la Razón, la conexión entre teoría

y práctica y la distancia que Kant propone entre los objetos de la experiencia y las cosas en sí. En fin, quien eche una mirada hacia esos grandes hitos de la historia de la metafísica, probablemente sospeche que, en definitiva, no es nuevo lo que Heidegger viene a decir. Sin embargo ésta es quizá su fuerza: no es algo nuevo, en el sentido de distinto, lo que Heidegger propone. Es, más bien, una auténtica renovación de esta clásica forma de pensar que es la filosofía, en su originalidad.

Indice Analítico de Nombres y Materias

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Vicerrectoría Académica
Comisión Editorial
Casilla 114-D Santiago, Chile
Fax (56-2) 222 3386

"ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA FILOSOFÍA"

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN

Enero 1997
I.S.B.N. 956-14-0417-6

Primera edición: 1.000 ejemplares

Diseño y Producción Computacional
PUBLICIDAD UNIVERSITARIA

Portada: "Noche", 1995.
Benjamín Lira
Técnica: *óleo y arena sobre lino*
Fotografió: *Fernando Maldonado*

Impresor: *Impresos Universitaria*

C.I.P. Pontificia Universidad Católica de Chile
Vial Larraín, Juan de Dios
Estructura metafísica de la filosofía / Juan de Dios Vial Larraín
1. Metafísica. 2. Filosofía

1996 110 dc 20 RCAA2



La Metafísica Cartesiana de 1971 y los dos libros que el autor escribiera sobre Aristóteles –*La Filosofía de Aristóteles como Teología del Acto* (1980) y *Una Ciencia del Ser* (1988)– iniciaron hace más de dos décadas una comprensión en profundidad de la puesta en obra del pensar filosófico, que culmina en este libro.

Textos señeros del ejercicio actual de la inteligencia filosófica como los *Diálogos* de Platón, *la Metafísica* de Aristóteles, *las Meditaciones Metafísicas* de Descartes, *la Crítica de la Razón Pura* de Kant o *Ser y Tiempo* de Heidegger, se estudian en este libro, se analizan, se descubren sus hilos esenciales y se teje la estructura fundamental que los reune en la diversidad de sus voces.


INVESTIGACIONES
CREATIVE COMMONS
EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
9 789561 404175